

۸۴۱۲ کتابخانه صیفی سیکار عالی حمیر آباد دکن
الف ۲۵

نمبر دہشت

آخر آبان ۱۳۲۱

تاریخ دہشت

نام کتاب شرح التوحید للرازی علی انوار معانی شرح المصنف

فن کتاب

CHECKED - 19

نمبر کتاب فن مذکور

۸۴۱۲

مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ

از تصانیف علامہ گیارہویہ تحریر کیا گیا ہے صاحب غیر آبادی اسٹیج علیہ السلام آباد

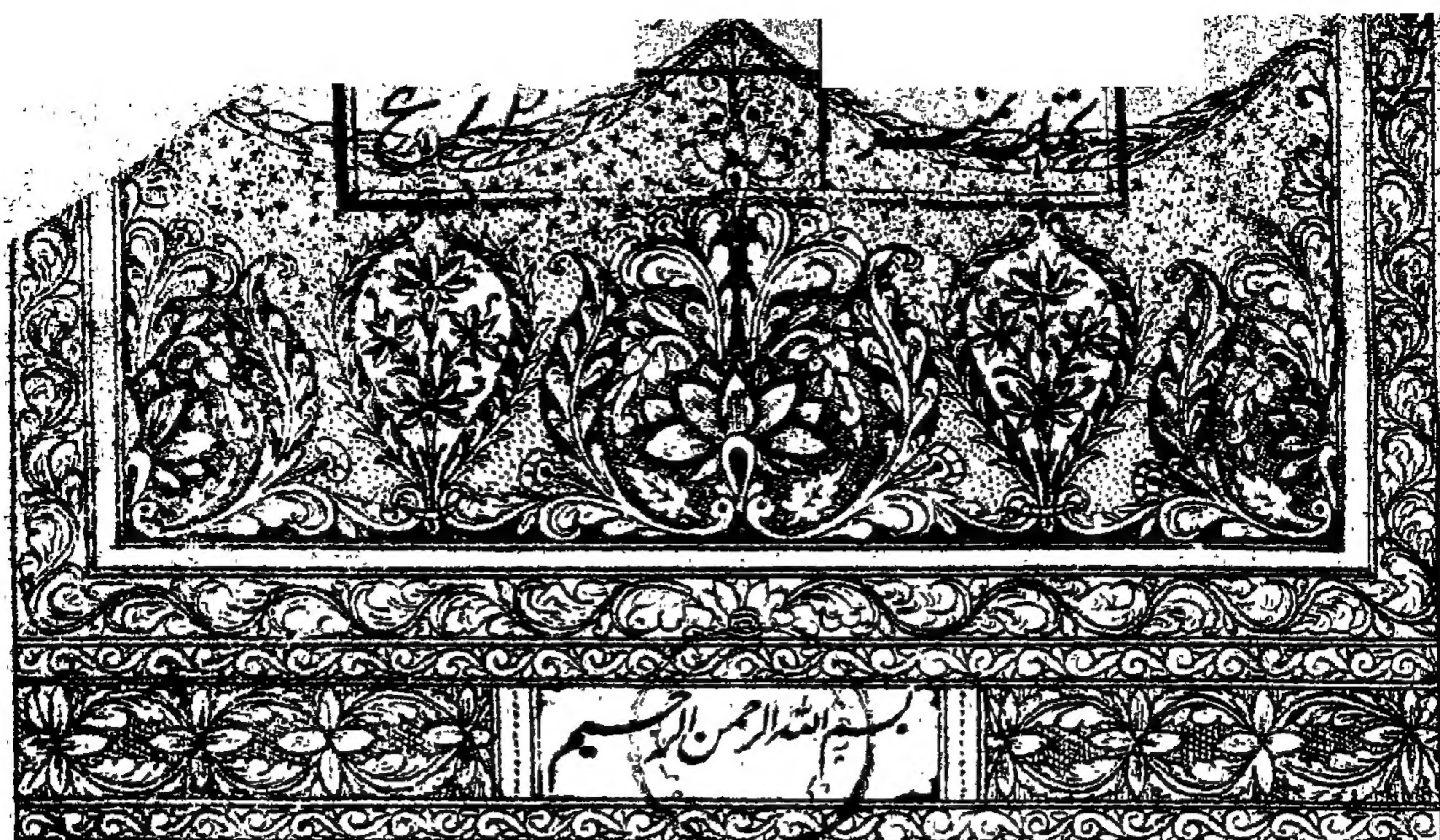
مقدمہ سر محمد علی محمد علی

سر حاشیہ الزامہ بنی
الاموال العامة من نسیۃ الاموال

CHECKED - 1963

باہتمام اعلیٰ حضرت محمد عبدالرحمن حاج محمد روشن خان مغفور و تربیت یافتہ علامہ محمد علی محمد علی

مطبعہ ۱۲۹۰ م آفیس ریسٹنگ کورنگہ
کتاب خانہ نظامیہ کانیوہ محلہ مطبوعہ



الحمد لله الذي جعل الدنيا دار فناء ودار اختبار على النور والليل وكنوز الليل على النور جاعل الانسان من بهامصال كالفخاوذ خالق الجن
من بين من بهاموجود العباد في بطون الصماري وصدور الفقار بسجود الخلق في اوجار واهوار رزق المكنونات في شقوق الصخور
وقصور البحار والصلوة والسلام على من به جبار ملا بد الجار قاضي الليانات والاوطار مقدم المصفوف لدى غزوان كفارتيه نانبينا
محمد خير الاخيار الذي معجزاته تواترت الاخبار ورواياته اضاءت الانجاد والاغوار وعلى آله البررة الاطهار وسحب المهاجرين منهم
والانصار ما تاقب الليل والنهار وتناوب النقص والافساد وبعد يقول العبد المفسقر الى الله الغني الهادي محمد عبد الحق العمري النجدي اباؤكم
عالمه الله بلطفه البادي في العواقب المبادي ان الحاشية الزاهية المعالقة على شرح المواقف الشريفة لا يخفى عظم شأنها وفتح
برهانها وشتمها على تحقيقات مضبوطة والنظائر على ترفيقات مضبوطة لكنها قد بلغت في الدقة والمتانة الى حيث لم يفتش في
حل طلبها الا فهم واحقول وقد مرش دون ابراز مقاصد باقر فتح الفحول فلما رأيت الناس بائمة حوالية الطلاب جاشية بين
شرحتها شرعنا في شرح به الصدور ونجلي به الحق في آفاق الانفس انجلاد البذور في غيايب الدجور من حقه ان يكتب اوله
على صدورهم فمؤلفه على نور الله اسأل ان يصحبه عن الجدل ليس الذين هم بحق عاودون واذا قيل لهم اتبعوا الحق قالوا ابل نتبع
ما الضياء عليه آبارنا ولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يمتدون واذا سموا لم يالف طباعهم ولم يعترع به اسمهم وتلوا
مدبرين قائلين يا سمعنا بهند في آباءنا الاولين لك ما اتى الذين من قبلهم من حق الا وهم لم ينكروا الا انهم صواب بل هم قوم
طاغون وبعد ما استتب ما جمعت فيه وارتبط قوامه بجوافيه خدمت بها على حضرة من تفوح من غيرة الغراء النور السعادة
الابدية وتلوح من حسن ظلاله آثار الكرامة السعدية هو الذي رفع علم العلم بعد طمس دورس رسوم المدرس بعد ما من صارت بحس وبانته
مشاها الكفر طومس الاطلاع في معالم الاسلام منصوبة بعد ما شرفت على السقوط والاختلال وعم العالمين بالمنح والاکرام نخص العالمين
منهم بآيات الاشبال والانعام ناثر الدر المكنون على من احب به ريب المنون باذل الجبين والذهب على من سلب عنه سلب كاشف الغتر

والاوصاف من سبب واصحاب ودافع المصنوع من جهة خطوط ومحق كروب عني بلالمير الجواد وهيب الصافات الجياد
 مالك مقاب الامم من الجواد مومس اساس الاضاف والاقتصاد ناسخ مرسوم الكفر والاحاد طويل الباع والتجاء الذي عد له يوفى
 بين الشار والاساد وعنفه بغيرق الارواح من الاجساد وعطفه بحج غوائل النوسى والنناد عن اقشاف الوجوه وتوهمات الاكباد
 عني النواب الحاج محمد كلب عليخان بجاده لازال ظهر الكفر منقضا بصولته وبل البدر منقضا بسيدته وشوكته فان
 وقع ما علمته مع طبع جاده وقالبه موقع للقبول فهو غاية الامول باانا شرع في المقصود بعون الملك المعبود قال وسيدنا تغمده الله بنصره
 قول بالتحقيق انتم تعلم ان المتبادر منه ان الامور العامة احوال الوجوب والجوهر والعرض ومحمولات عليها وجه المتبادر انه
 لا يطلق في العرف على التدرج انه حال مختص اشتراك فلا يقال لزيادته حال الكاتب لاننا موضوعات لما المراد بالموضوع
 الموضوع بالطلع وبالمحمول للمحمول بالطلع وتفسير القضية منها على النظم الطبيعي وان عكست يكون النظم غير طبيعي فالامور العامة
 تكون محمولات بالطلع ولا تكون موضوعات لك فلا يراد ان كل موضوع يصير محمولا في العكس بالعكس ككون الامور الواجب
 موضوعات للمحمولات لان النظم الطبيعي يكون بالعكس غير طبيعي والوجود والامكان وغيرهما بحيث عنه هناك اى محمولا
 بالطلع على هذه المنهايات للاقسام وافرادها على استنشاء اليه ولما كان لقائل ان يقول ان الوجود عرض كما انصطح الشيخ
 في التعليقات فهو مندرج تحته فلا يكون من الامور العامة آجاب عنه في الحاشية بقوله وما وقع في تعليقات الشيخ من
 اطلاق العرض على الوجود فهو بمعنى العارض مطلقا لا بالمعنى المشبوه للمقابل للجوهر اى الموجود في الموضوع اعلم انه قال الشيخ في التعليقات
 وجوده لا عارض في نفسها هو وجودها لها سوى العرض الذي هو الوجود فانه لما لم يجتز في موجودية الى وجودها لم يصح
 ان يقال وجوده في نفسه هو وجوده في موضوعه بل هو نفس وجوده وموضوعه ولا يخفى ان هذا الكلام انصطح ككون الوجود عرضا لقوله
 سوى العرض لزمى هو الوجود ولقوله هو وجوده في موضوعه بل هو نفس وجوده وموضوعه فقد اطلق على محل الوجود لفظ الموضوع
 والموضوع هو محل العرض والظواهر ان الاستثناء هنا متصل فيكون مستثنى من جنس المستثنى منه فالقول بان مراد بالعرض
 العارض تحريف لكلامه افصح بصير الاستثناء منقطعا ويراد بالموضوع مطلقا محل المحل العرض وهذا مما يجبه لسليقة السليمة
 المقصود ان العرض لما كان ناعتا لمحملة اى كان وجوده وجودا ناعتا لموضوعه منتسبا اليه بخلاف الوجود اذ لا وجود له منتسبا
 الى محله كان الوجود مستثنى عن هذا الحكم فلم يكن داخل تحت العرض والا كان حكمه حكم سائر الاعراض لانا نقول ان اريد بكون العرض
 ناعتا لمحملة كونه قائما به قيا انضماميا فهذا غير جار في جميع الاعراض فلا يلزم من استثناء الوجود عن هذا الحكم خروجه عن الاعراض
 وان اريد بكونه قائما به عموم من ان يكون انضماميا او مترادفا لوجوده ايضا لك فأتحق ان الامور العامة وان لم تكن مندرجة
 تحت مقوله لكونها بسائط عقلية لانها مندرجة تحت العرض اذ العرض غير منحصر في المقولات المتشعبة في اعراض مترادفة
 لكونها قائمة بالموضوعات قيا ما تنزاعيا ثم ان الوجود كونه عارضا عندهم حال بلاريب واكحال منحصر في العرض بصورة
 كما ان المحل منحصر في المادة والموضوع والوجود اذ ليس بجوهر فليس بصورة فهو عرض غاية الامر انه غير مندرج سنة وجه

من المقولات لا يغيره واشتهر من الكثرة نفس الكم المنفصل على تقدير معنى الجوز المصوري عند كماله هو تحقيق الكثرة مندرجة تحت العرض
لأن الكم المنفصل مندرج تحت مع ان الكثرة من الكم والعامة فليس ينبغي لانه على هذا التقدير وحدات من حيثها معروضة للمساواة الاجتماعية
والكثرة وحدات مختلفة كما يستحق ان يقال ان الكم المنفصل ليس نفس الكثرة لان الكثرة عبارة عن الوحدات المنسوبة من كون
اعتبار المساواة لا عرضا ولا وجودا فالكثرة ليست وجودا واحدة بل هي موجودات متعددة فلا يندرج تحت شيء من المقولات فلا يكون
وجودا ولا عرضا والكم المنفصل عبارة عن الوحدات المعروضة للمساواة الوحدانية فالعدد حقيقة واحدة محصلة مندرجة تحت الكم والوحدات
بعدم عرض المساواة صدق الكم المنفصل وان لم تكن قبل عرضها كالك ببل وحدات مختلفة باختلاف اعتبارات مختلفة فلا يحكم فلا
يجوز ان الكثرة والعدد متحدان بالذات وتعالى عن الاعتبار فلو كان العدد وكما كانت الكثرة اغير كما اذا الملازمة ممنوعة لا ترمى ان المبيعة
المطلقة والجمرة متحدتان بالذات متغايرتان بالاعتبار مع ان الاولى موجودة والاخرى محتملة فتعني انه لا يلزم من عدم انهما
تحت مقولة ان لا تكون عرضا فتأمل فيه بهذا اى باذكر من التباين فيرفع ان هذا التعريف يصدق على الكم المطلق والكم المنفصل عند
القائلين ببناء على صحة قيام العرض بالعرض والكم المنفصل والكيف فلما تحقق في الجوهري والعرض على العلم والقدرة وسائر الصفات
السبع فلما اتوحد في الواجب الجوهري وجد الرفع ان الصفات السبع وكذا الكم وكذا الكيف مجموعات للعرض ومندرجة تحت فتخرج با
من التباين واعتراض عليه لا بان حاصل كلام المحشى ان الامر العام يجب ان يكون حالا ومحمولا باطبع فهذا الحل هو بالنسبة الى
نفس الكم قسام الثلثة او بالنسبة الى افراده بالابيل الى الثاني لان افراد الاقسام والامور العامة واحدة فكلما يصح جعل الاقسام
عنوانات لها كما يصح جعل الامور العامة عنوانات فمن اين يعلم ان الاقسام موضوعات بالطبع والامور العامة ليست كذلك والاول
انما ياتل لان مفهوم العلية غير عارض لمفهوم الواجب في هذا المفهوم للاعتبارى ليس علة لشيء وثانيا بان القول يكون الصفات السبع
مطلقة مندرجة تحت العرض غير صحيح لان صفات المباري قديمة مندرجة تحتها لثبوتها عندكم لا يكون جوهر او لا عرضا لانها اقسام
الحادث عندهم كما صرح المحشى فيما بعد حيث قال من اثبت الصفات للزائدة لا يقول بعرضيتها فان قلت انهم قسموا العرض
الى مقولة الكيف وغيره ثم مقولة الكيف الى الكيفية النفسانية وغيره ثم الكيفية النفسانية الى العلم وغيره ثم عرفوا كلامنا ثم اوردوا
فقدنا نخرج الصفات القديمة عن بعض التعريفات ونخرج الحادث عن البعض الآخر فالتقسيم والتعريف دليلان على ان المعروف
مطلق الصفات يقال انهم ساءوا في جعل مطلق الكيفية النفسانية قساما من الكيف كما انهم ساءوا في التسمية بل قسم الكيف انما هي
الكيفيات النفسانية الحادث والتعريف ليس له اى لمطلق المفهوم في ضمن هذا المقيد فتعريف المطلق والبحث عنه لا يوجب كونه
ذاتا تحت العرض اما عندنا لا يتحقق القائلين بكون صفاته عين الذات فلا شك ان مطلق الصفات لا يصح اندراجها تحت
العرض الا يلزم اندراج الذات تحتها لباقيته وتحقيق المقام ان العلم مثالا لمفهوم هو انه مبدأ الانكشاف ومصدق لا يشتر
عاقلة ان من صدق علم الواجب مغاير لصدق علم الجوهري كما ان الوجود مثالا لمفهوم ومصدق فليس الكلام في صدقه لعدم
اشترائه بل في مفهومه ولا فرق بين مفهوم العلم ومفهوم الوجود فلا وجه لاعتداهما من الامور العامة دون الآخر فان قيل ان

مفهوم العلم مندرج تحت العرض من مفهوم الوجود يقال قد عرفت انه لا فرق بينا فاستبان ان مصداق الصفات غير مشتركة فالحال
 مصداق علم الواجب بقدرة وكذا غيره من صفاته غير مصداق تلك الامور في احوالها فلا سبيل الى كونها امور اعمامة وانما هي امور
 فلا شك في ان مشتركا كما لا شك في اشتراك الوجود والانعنا به فلا ريب في كونها امور اعمامة وليس من الواجب ان يبحث عن
 جميع الامور العامة في بابها يوجب تحقيقه ان شاء الله تعالى وربما يجاب عنه المجيب لمحقق الدواني في حاشية المقدمة على شرح
 التجريد بان كونها هي كون الامور المذكورة من الامور العامة سلم لكنه لا يقتضيه ان يبحث عنها بآثار من لا يتعلق الغرض العلمي عنها على
 وجه العموم والبحث عنها في فننا انما يجب لو تعلق الغرض العلمي عنها على وجه العموم وعلم ان لمحقق الدواني بعد اجاب هذا الجواب قال
 ولكن في عدم تعلق الغرض العلمي المعتد به بالبحث عن الصفات اسبغ على وجه العموم فظروا لمشي اراد ان يدفع هذا المنظر فقال وتحقيقه
 ان وجه العموم له معنيان الاول شمول الشيء للاشئين والثاني وجوده فيها والثاني حيثية نفس الشيء من دون التخصيص بقسم خاص
 وفي الامور العامة يبحث عن احوال اقسام الموجود على وجه العموم بالمعنى الاول اي من حيث شمولها لاقسام الموجود وتحقيقها فيها لا على
 وجه العموم بالمعنى الثاني اي من حيث انفسها من دون تخصيصها بقسم من قسمي ان في الامور العامة انما يبحث عن احوال اقسام الموجود من حيث شمولها ل
 قسم من اقسام الموجود باقية مع قطع النظر عن هذه الحيثية فلا يبحث في الامور العامة فلا بد منها من تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها
 على وجه العموم بالمعنى الاول فالامور التي تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثاني اي الامور التي تعلق الغرض العلمي
 بالبحث عنها من حيثية انفسها ولم يلاحظ فيها حيثية اشتمول بل يبحث عنها اما على وجه اختصاصها بقسم خاص او يبحث عنها
 انفسها من دون تخصيصها بقسم لا يلاحظ اشتمول بل بحيثية اخرى كالعلم والكم ونحوها اذ يبحث عن العلم في الاعراض كوكيفية
 مخصوصة وعن الكم ككونه قسما من الاعراض لا يبحث عنها بهنا بل يبحث عنها في الامور الخاصة وبهذا اندفع ما قيل انه كما لا بد في
 الامر العام من ملاحظة اشتمول تلك لا بد في الامور الخاصة من ملاحظة الاختصاص بقسم قسم فلا يتصور ان يبحث عن الامور
 التي يلاحظ فيها العموم بالمعنى الثاني في الامور الخاصة بل يجب ان لا يبحث عنها على وجه العموم الصلا ووجه الاندفاع ظاهر
 يرو عليه لا فرق بين الوجود والعلم وغيره في ان يبحث عن الوجود مثلا من جهة اشتمول لافراد الموجود بخلاف العلم وغيره اذ كل ما
 يجعل محمولا للوجود في السائل يجعل مثله محمولا للصفات في مسائلها كالبداهة والنظرية والاشتراك والزيادة في الممكنات عينيت في الجواب
 فالقول بان الوجود مثلا يبحث عنه بحيثية العموم بالمعنى الاول والعلم وغيره بحيثية العموم بالمعنى الثاني غير موجه وايضا قد تقرر عندنا
 ان الحثيات المعبرة في الموضوع تعييدية او تعليدية في نظر الباحث لا فرق بين الوجود والعلم وغيره فانه لا تعييدية ولا تعليل
 في نفس الامر بل صحيح التعييد والتعليل في نظر الباحث في الجميع فلا معنى للقول بان الوجود وغيره من الامور العامة يبحث عنه بحيثية
 العموم بالمعنى الاول والعلم وغيره بحيثية العموم بالمعنى الثاني ولو اكتفى في جواب على التزام كون الامور المذكورة من الامور العامة
 والقول بان لا يجب ان يورد كل مسألة فن في ذلك الفن بل غاية الامر صحة ايرادها فيه وقد يورد بعض مسائل الفن في فن آخر بعض
 المناسبات لا يخرج عن هذه الكلفات كما ان الامور التي لم يرد في الفن العام بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثاني كالمعاملة

والمفهومية ونظائرها لا يبحث عنها اصلا لافي الامور الخاصة ولا في الامور العامة اعلم ان المحقق الدواني بعد ما بين ان كون الكم اوصفا
 اسبق من الامور العامة لا يوجب البحث عنها قال يؤيده ان العلوم والمخبر عنه ونظائرها واطلعه في تفسير الامور العامة مع انه لا يبحث
 عنها والظاهر ان قياس العلوم والمخبر عنه على الكم والصفات السبع قياس مع الفارق اذ المعلومات والمفهومية ونظائرها
 لبعضها عوارض لبعضها عوارض لكنها بنيت البتة لمعرفتها ولم تتعلق الغرض العلمي بها اصلا بخلاف مباحث الصفات فانها
 كثيرة جدا وعمومى عدم تتعلق الغرض العلمي بها لا يخلو عن سببها وما قال بعض الاعظم ان التعريف يصدق على الامور العامة الغير المفهومية
 في هذا الفن مع ان الصدق يوجب الدخول في عدم البحث عنه فحال العلوم والمخبر عنه مثل حال الكم والصفات السبع فكما لا يصح التاميم
 بالصفات لك لا يصح بالعلوم ونظائرها فلا يخفى على المتأمل سخافته واعلم انه قال المحقق الدواني ان الامور العامة هي اشتقات
 فاعلموا بالكم والكيك المتكليف لا يبحث عنها في باب الاعراض وفيه ان للمبادى ايضا احوال نظرية ولا بد من البحث عنها في فن
 من فنون الحكمة ولا يصلح فن آخر للبحث عنها سوى فن الامور العامة على ان المشتقات قد لا تصلح للبحث كما في قولنا الوجود والعدم
 معنى لقولك الموجود وزائد وارجاعه الى القول القائل الموجود ذو وجود زائد تكلف بارود واعلم انه لو جعل هذا التعريف لفظيا لسهل الامر
 فان التعريف اللفظي يجوز بالاعم ويكون المقصود من تعريف الامور العامة امتيازها عن الامور الخاصة التي اعتبر فيها مخصوص
 بقسم قسم لانها المقابلة لها لا امتيازها عن جميع ما عداها واورود عليه بان تعريف الموضوع انما هو لامتيازها عما عداها وظاهر ان الامتياز
 لا يحصل بالاعم وغاية تفصيل ما افاد بعض الاكابر انه انما كان اسم الامور العامة موضوعا في عرف الفلاسفة لحوال الجسم الشاملة
 لقسميه من الفلك والعنصر فاذا اطلق هذا الاسم شتمت الماد ففسده تفسيره لفظيا بالانحصار بواحد من اقسام الموجود لم يحصل الامتياز
 عن الامور العامة المجموثة عنها في الطبيعات قال في الحاشية يجوز والتعريف اللفظي بالاعم ولم يجوزوه بالانحصار لعل وجهه ان
 الاخص فرولا اعم فهو شامل دون العكس فمكن ان يلتفت بالاعم الى الاخص دون العكس انتهى اورود عليه بان في التعريفات عنده
 تصورا واحدا متعلقا بالمعروف بالكليات وبالعرض بالافتح بالعرض في هذا يقتضي الا ان يكون بينهما علاقة وحل بحيث
 يكون صورة احدها صورة الآلة بالذات او بالعرض ولا يقتضي الاحاطة والشمول وهذه العلاقة متحققة بين الاعم والاخص من
 النظمين فيصح ان يكون كل منهما معر فالآخر فان قيل الاخص اخفى من الاعم يقال ان الاختار غير مانع في اللفظ فان حصول الاخص قد
 يجد حصول الاجلي لكون اللفظ الموضوع بازاء اظهر دلالة من اللفظ الموضوع بازاء الاجلي لعارض الاشتراك وغيره قوله فان كل موجوداته
 هذا ما قاله الشارح ان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما على سبيل التبرع والاحسان فان الامور العامة لا يجب ان يتحقق
 في جميع افراد الثلاثة او الاثنين بل يكفي تحققه في واحد منها فالوحدة متحققة فيما له وحدة وان لم تكن متحققة فيما له كثرة فان قلت
 ان الشارح انما اعمى الشمول للوحدة لكل موجود وما يظهر من كلام المحشى عدم اشمول للافراد المعدومة فلم يثبت التبرع قلت مقصود
 المحشى ان الامور العامة لا يجب اشمولها للافراد الموجودة للثلاثة او الاثنين بل يكفي اشمول البعض منه بانه افراد كلها
 سواسية في الضرورية فلو وجب اشمول للافراد الموجودة لوجب اشمول للافراد المعدومة ايضا مع انه ليس كذلك والا

لو وجب اشمول لجميع افراد الثلاثة لوالاثنين سواء كانت موجودة او معدومة لمخرج الامكان في نظامه من الامور العامة او من
 كلي الا وبعض افراد متنع قال في الحاشية بيان ذلك ان كلامنا الواجب الجوهري والعرض بعض افراد متنع كتركيب الباربي للواجب الجوهري
 الذي وجوده في موضوع الجوهري والعرض الذي وجوده لا في موضوع العرض بل في كل كلي فرض خلوه عما يلزم مبيته او رد عليه اعلابانه
 واعتبرت الافراد المتنعة افراد الزم ان لا يكون بين التكليين تباين اصلا وثانيا بان فردا كلي لا يصدق عليه الكلي في نفس الامر بفصل او
 بالامكان من السمين ان تركيب الباربي لا يصدق عليه الواجب في نفس الامر ولا الجوهري على الجوهري الموجود في موضوع ولا العرض على
 العرض الموجود لا في موضوع وكذا لا يصدق الكلي على ما يخلو عن لازم المبيته فالامور المذكورة ليست افراد الواحد من الثلاثة فعدم صدق
 الامكان عليها غير مضر ومن يدعي اشمول الامور العامة لجميع افراد الثلاثة والاشنين انما يدعي شمولها لما هو فرد لها في نفس الامر وثالثا
 لو كانت الافراد المتنعة للثلاثة والاشنين افرادها فالامكان ايضا كل له افراد متنعة ويجوز ان يكون الافراد المتنعة للثلاثة والاشنين
 افراد متنعة للوجود والامكان ايضا فوجب اشمول للجميع واستدل المحقق بالدواني على ذلك اي على عدم وجوب اشمول الامور العامة
 بجميع افراد الموجود بانهم جعلوا العلية ما يشترك فيها الثلاثة وعدم شمولها لجميع افراد الجوهري والعرض بين الامور وجدت في جميع
 افرادها لان كل واحد من الافراد على محلول تلك العلولات الحاصلة من كل واحد من الافراد لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا ونقول الكلام
 اليه يلزم منه عدم تناهي الافراد وهو بطل عند المتكلمين واما على اي الفلاسفة فليس باطل اذ لا يلزم التسري في المجتمعات لان الكلام في
 سطلق العلية لا في العلية الموجبة ويجوز تحقق افراد غير متناهيته على سبيل التقارب وانت تعلم ان المتكلمين قالون بعدم التناهي بمعنى
 لا تقف عند حدوده بل يمكن اشمول العلية بجميع افراد الجوهري والعرض انتهى وايضا مجموع كل اثنين او ثلاثة موجود بوجوده اجزاء وكل
 واحد من الاجزاء جزء على المجموع فقد شمل العلية لكل انا المجموع فلما كان مبيته اعتبارية ووحدة بعض الاعتبار لم يدخل تحت الجوهري
 والعرض فانها من اقسام الموجود الواحد فلا يلزم ان يكون هو ايضا على شئ وفيه ان مجموع افراد الكلي يصدق عليه الكلي كما تقرر عندكم
 فمجموع افراد الجوهري ومجموع افراد العرض عرض فلا يلزم ان يكون هو ايضا على شئ واللام يشمل العلية للجميع باجملة ان اعتبر العلية
 الاعتبارية فمجموع الافراد ايضا فرد ويلزم ان يكون هو ايضا على شئ وان لم يعتبر فمجموع الافراد افراد وليس حكم سوى احكام الافراد فكيف
 يكون المجموع معلولا وكل واحد من الاجزاء او على المجموع وايضا يجوز ان يكون فرد من الجوهري والعرض على الفرد والمفرد معلول على العلية
 من جهة اخرى فتكون الافراد متناهيته واجواب ان هذه العلية والمعلولية ترجع حقيقة الى الحثيات واما نفس الفرد والمفرد
 فلا يمكن ان تكون على نفس الفرد والعلية فلا بد له من معلول اما صفة قائمة بالعلية او غير ما فينجز الكلام اليه ويلزم لاتناهي الافراد
 وتخصيص الافراد بالموجودة تكلف قد عرفت ان من يدعي اشمول الامور العامة بجميع افراد الاثنين والثلاثة انما يدعي شمولها لما
 فرد لها في نفس الامر وهو ليس بتخصيص الافراد بالموجودة حتى يلزم التكلف على ان تخصيص الافراد بالموجودة ضرورة لان المص لم يفرق
 الامور العامة بالاختصاص لواحد من الواجب الجوهري والعرض بل قال بالاختصاص لواحد من اقسام الموجود والحق هو الواجب الجوهري
 والعرض فلما شك ان الجوهري المعدوم والعرض المعدوم ليسا من اقسام الموجود قال في الحاشية وايضا لك ان تقول في الاستدلال

على عدم وجوب شمول الامور العامة لكل فرد من الاثنين او الثلاثة ان التفرقة ان كان على اى الاشياء يلزم على ذلك التقدير ان لا
يكون الوجود من الامور العامة الشاملة للاقسام الثلاثة لان الكم مطلقا ولا اعراض النسبية كلها سوى اللان عند لم ليست بوجوده فيه
ان الكم المنفصل للاعراض النسبية سوى اللان ليست اعراضا عند كم لانهم لا يعدون الامور لانتزاعية من الكم اعراضا الكم المنفصل
من احتمالات فليس هو فردا للعرض ان كان على اى الحكم يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود الخارجى منها لان الكم
المنفصل للاعراض النسبية كلها عند كم ليست بوجوده في الخارج كما صرحوا به يمكن ان يقال الوجود بنفسه غير مدور من الامور العامة بل مدور
منها الوجود الاعم من الوجود بنفسه وبمنشئه او وقوع البحث عن الوجود بنفسه لكونه نوعا منه وانما ان الوجود بنفسه الوجود الاعم كلاهما
من الامور العامة نعم الوجود بمنشئه انما يبحث عنه لكونه نوعا منه وتخصيص الجبر والعرض بالموجودين مما لا يلتفت اليه وباجملة القول بالبحث
في الامر العام تحققة في كل فرد من الثلاثة او الاثنين تخيل خال عن تحصيل انتهى اعلم ان المحقق الدواني قد استدل على عدم وجوب شمول
لجميع الكثرة والعلة المادية والصورية فان الكثرة لا تصدق على الجوهر المحرر الواحد والعلة المادية وكذا الصورية غير شاملة بجميع الجواهر للاعراض
فان قلت الكثرة كثر بالذات وكثرة بالذات في الجوهر المفقودة ايضا وان العلة ليسا منها والبحث عنها في بابها انما يكونا
من انواع العلة قلت لكثرة بالذات كثر بالذات بالذات في الكلام في الكثرة بالذات ولو كان الكلام في مطلق الكثرة فلا وجه
لتخصيص الكثرة بالجواهر والعرض فان مطلق الكثرة مما يصدق على الواجب ايضا فانه كثير من حيث الصفات المحمولة ولو جاز البحث عن الانواع
لزم اختلاط مسائل الباب وفوت الغرض من التبيين ولو جاز مثل ذلك لجاز البحث عن الحيوان للانسان في فصل النبات لجاز ايراد
الجبريات في فن الكليات من الطب فيلزم الاختلاط وهذا خلاصة ما قال المحقق الدواني في حواشيه الجديدة على شرح التجريد والحق ما فاد
بعض الحكماء من انما يلزم الاختلاط وفوت الغرض من التبيين لوجوب البحث عن الانواع التي لا يوجد فيها الجهة التي بوب لاجلها كما في
فصل النبات فانه انما اعتد لبيان الاحوال العارضة من حيث النباتية فلو فرض البحث فيه عن الانسان ثبت الاحوال العارضة
من جهة الادراكات لزم الاختلاط وكذا في فن الكليات من الطب فان هذا الباب انما اعتد لاثبات الاحوال العارضة من حيث الكلية
فلو جاز البحث عن الجبريات لزم الاختلاط واما اذا بحث عن الانواع مع رعاية جهة التبيين كما في هذا الباب فانه قد بحث عن الجواهر
والاعراض الواجب في بابها وقبى البحث عن الامور الخارجة عنها فصحت لذلك فن الامور العامة وبحث عن النواعها هناك فلا يلزم
الاختلاط وقد استدل على عدم وجوب اشمول جميع افراد الثلاثة والاثنين بان الكلية والخبرية قد عدوها من الامور العامة مع انها
لا تشملان جميع الجواهر والاعراض قد استقوب بعض الحكماء وقال انه حال عن الشغب وانت تعلم انه ان كانت الكلية والخبرية
صفتين للعلم فكل جوهر وعرض ان حصل في العقل كان كليا وان حصل في الحاسة يكون خبريا
وان كانت صفتين للعلوم فكل جوهر وعرض اعتبارا ان اعتبارا طبيعيتهم من حيث هي هي واعتبارا
طبيعيتهم من حيث الاكتناف بالعوارض فهو بالاعتبار الاول كلى وبالاعتبار الثاني جزئي
ولا يلزم في شمول جميع الافراد شمول جميع الاعتبارات فاعل قوله عند القائل بانهم وذلك لا يطلق المية على الامر المقول

مع قطع النظر عن الوجود والتشخص على التبيين بعد الابهام اطلاقاً قال اباوان كان قد يطلق المصية على ما لا شيء هو و هذا المعنى يتحقق على
 تقدير عينية الوجود وفيه فيكون للوجوب مهية بهذا المعنى لان الوجود هو الذي به واجب هو هو ولا يخفى ان اعتبار الابهام وعدم اعتبار
 الوجود لا يمكن على تقدير عينية التشخص والوجود ويكون على تقدير غيرهما فلا يرد على الشارح ان المصية عبارة عما لا شيء هو هو ولا يرد
 ان هذا المعنى يتحقق في الوجوب كذلك التشخص يطلق على ما لا يتجاوز هذا المعنى لا ينافي عينية التشخص فنقول الشارح عند القائل لقوله لا طائل
 قوله على ما لا يراه ان كان المراد بالعدم اطلاقاً سلب الوجود المطلق يستلزم ارتفاع حقيقة الوجود بحيث لا يتحقق في وجودها
 وهذا لا يمنع من ضرورة طلقه او ناشية عن الغير فاما ليس من الامور العامة لانها من احوال الموجودات ان قلت ما سبق من محض
 يدل على ان الامر العام يكون من احوال المعدوم حيث قال با من كلي الا وبعض افراد متشعبة وتخصيص الافراد بالوجود وكلفت هذا
 الكلام يدل على ان الامر العام من احوال الموجودات قلنا غرضه هنا انه لا بد لامر العام ان يكون من احوال الموجودات كما كان مختصاً
 اولاً ولا ينافيه ما سبق فاما صلاحيته لوجوب اشمول لجميع الافراد لوجوب اشمول للافراد المعدومة فيه ولا يلزم منه كفاية اشمول للافراد
 المعدومة فقط وايضا يصح بان الامور العامة عوارض اتيه للموجودات لانها من احوال الممكنة لثبوت الموجودات من الامور العامة كما ان
 الاحوال الثابتة لا بفعل منها فيكون اطلاقاً لا متناع من الامور العامة او اشمولها للجوهر والعرض وان لم يكن بالفعل لكن ثبوتها
 ممكن لكونها قابلية للعدم ويرد عليه رد واداهما فاداب نفس الا كما برزت ان العدم المطلق يقع لجميع احوال الوجودات فمصادقه لا شيء
 محض لان هناك شيئاً يصدق عليه عدم مطلق فالعدم المطلق لا يمكن ثبوته لشيء اصلاً نعم يمكن ان يسلب الوجود لجميع احواله عن
 الممكنات طرأوا به كانت او اعراضاً ويعبر عن هذا السلب بصورة صورة ايجاب المعنى هذا السلب ومن البين ان الامور العامة من
 الاحوال لا من جنس السلب البسطة ولا من جنس صدقها واذ الكلام وان كان في غاية المتانة لكنه يمكن ان يقال اذا فرض السلب
 البسيط ثابتاً سواء كان بالفعل او بالامكان كان السلب هو ويا والسلب المعدوم احوال ثبوته للمحل بالامكان يستدعي ثبوت المحل بالامكان وان كان
 المحل معدوماً صلتاً بالفعل وخالياً عن جميع احوال الوجودات وهذا القدر كاف في كونه من الامور العامة ولا يلزم ثبوت اسلب بالفعل وقد
 يقال لا وجه يجعل الحبث عنهما شرطاً وادان لم يكونا من الامور العامة فانها قسمان من مطلق العدم والامتناع وهما مناصح كونها موضوعين
 في بابا وكذا البحث عن النوع الموضوع فيه واداهما فاداب نفس الا كما برزت ان العدم المطلق يقع لجميع احوال الوجودات فمصادقه لا شيء
 ومن اريد ان نوع من العدم الذي هو سلب بسيط للوجود ونقيض له فمسلّم لكن كون مطلق العدم بهذا المعنى من الامور العامة محل تالوا في
 عندنا بنوع من البعد الذي هو عدم من ان يكون في جميع احوال الوجود او بعضها وهذا العدم من الامور العامة او اشمول بعض الافراد يمكن
 اشمول المطلق وهذا العدم من الثوابت وثبوت فروجه لثبوت المطلق فهو كما ان اريد ان اعدم المطلق نوع من العدم الثابت فليس
 ليس على ما ينبغي ولا يلزم من كون اشمل نوعاً لا يتم الذي له ثبوت بحسب بعض انواع ان يكون ثابتاً وان كانت تعلم ان كون مطلق العدم من
 الثوابت يعني كون بعض افراد ثابتاً لا يستلزم كونه ثابتاً اذ حكم الفرد ثابت له من حيث خصوصية الفردية لا يستلزم ثبوته للمطلق الا
 بالعرض بالبيع فلا يكون العدم المطلق الذي هو ارفع لجميع احوال الوجود فرداً لعدم الثابت حقيقة ولا يلزم كون احد القسمين قسماً للتقسيم الآخر

على ان
 السلب
 هو نوع من
 السلب

فيصح ان يقال الانسان فرد للمحيوان الصايل باعتبار ان كون فرد من الحيوان صايل لا يعني كون مطلق الحيوان صايل ولا الانسان فرد
 من مطلق الحيوان وقوله ولا يلزم من كون اشئ آه يسلم لكن اللازم من ان يكون العدم مطلقا نوعا من العدم الثابت ان يكون
 نوعا منكم التوهم الجيب والاصواب ان يقال المراد بمطلق العدم ما هو اعم من العدم المطلق والعدم في ظرف اذا اخذ هذا العدم عدوليا
 يكون من الامور العامة لان مطلق العدم لا ينافي ثبوت الحمل مطلقا وان كان بعض افراده ينافيه ولا ريب ان العدم
 المطلق نوع منه فتأمل ان كان المراد بالعدم مطلق العدم اى سلب مطلق الوجود وسلبا عدوليا وهو اعم من سلب الوجود
 المطلق وسلب الوجود في ظرف مخصوص ان كان موجودا في ظرف آخر وبالاعتناع ضرورة مطلقة او ناشئة عن الغير
 فها من الامور العامة واما حصل ان مطلق العدم الاعم من العدم المطلق والعدم في ظرف وضرورة اذا اخذ على طريق السلب العدم
 فها من الامور العامة لان مطلق العدم على هذا التقدير لا ينافي ثبوت الحمل مطلقا وان كان بعض افراده ينافيه الا ان يقال للمبتاد جمالا
 بقسم ان يخص بالمقسم ولا يتجاوز مطلق العدم وان كان بعض افراده موجودا في ظرف آخر لكن يجوز ان يكون بعض افراده معدوما
 لكن يخرج ج لا يمكن لان بعض افراده وان كان موجودا لكنه يجوز ان يكون بعض افراده معدوما مطلقا الا ان يثبت ان
 ممكن موجود في الازمان العالية فلم يكن فردا من الممكن معدوما مطلقا فلو كانت الامور العامة مختصة بالموجود ولم يلزم خروج الممكن
 من الامور العامة لكن مطلق العدم يخرج عنها ولعلك قد علمت باذكري ان دفع اقال بعض الكاقرس ان حاصل مطلق العدم
 ارتفاع نحو ما من الوجود بان يرفع الذات عن صفوة الواقع بحسب النظر للذي اخذ الوجود بحسبه هذا العدم مما يمكن ثبوت الوجود
 في ظرف آخر غير ظرف العدم فاذا اخذ هذا السلب الارتفاع ثابتا فهو من احوال الوجود لكنه ليس بهذا الاعتبار فقيضا للوجود المطلق
 ولا للنحو المرفوع به لانه مثله ثبوت في يجوز ارتفاعها عن موضوع غير ثابت واما اذا اخذ نفس هذا السلب لم يعتبر ثبوت اشئ بل على انه سلب
 بسيط فليس من احوال الوجود فلا يدخل في الامور العامة لانها من احوال الثابتة وبناء على هذا اورد على قوله للمبتاد جمالا
 بقسم انه ان العدم ان اخذ ثابتا فهو مختص بالمقسم اذ ما هو معدوم مطلق في ظرف لا يمكن ان يثبت له شئ في ذلك ظرفا صلا
 وان لم يؤخذ ثابتا فليس من احوال غير داخل في الامور العامة وجبه لان دفاع ظاهر مما قرنا نعم يقبضه على تقدير الاختصاص
 بالموجود لا يمكن ان يحيل المعدوم المطلق والذي من احوال الممكنة لثبوت الوجود من الامور العامة اذ لا بد في اختصاص الامر العام
 بالموجود من ثبوت له بالفعل ثم يمكن ان يقال في اثبات كون العدم والاعتناع من الامور العامة الشاملة للجوهر والعرض
 ان المية سوار كانت جوهرية او عرضية هي في مرتبة الذات ليست الا هي ويجب سلب الوجود عنها من حيث هي لان الوجود
 لما كان زائدا على المية الامكانية عارضا لها فهو مسلوب عن مرتبة المية كسائر العوارض فهي تلك المرتبة يصدق سلب الوجود
 عنها بالضرورة سلبا بسيطا وهو معنى صدق العدم والاعتناع فيكون العدم والاعتناع من الامور العامة الشاملة للجوهر والعرض
 اورد عليه ان هذا السلب سلب بسيط ليس من العوارض فلا يكون من الامور العامة لانها يجب ان تكون من العوارض واجاب
 عنه بعض الكاقرس بان الوجود في المرتبة كما انه مسلوب عن مرتبة المية لك مسلوب عن مرتبة العارض فلا معنى لكون الوجود والذات

من العوارض متحقق في مرتبة العارض السالبة الحاكية عن مرتبة العارض الموجبة المعدلة احكامية عنها فتساوتان عند وجود الموضوع فيكون شوب هذا
السلب في مرتبة العارض بل بحسب مفهوم العوارض ان تعلم ان الوجود في المرتبة عبارة عن ذاتية الوجود للمبينة او عينية لها فسلب الوجود عن
مرتبة المبينة عنها سلب ذاتية الوجود او سلب عينية وهو ليس بقتضا للوجود فكيف يكون من الامور العامة وليس منها انتفاء الذات عن صفة الوجود
بل هو من قبيل الصفة بحال المخلوق وهذا هو مراد من قال ان الكلام هنا في عدم العارض لا في العدم في المرتبة فاشبات كون هذا النوع من العدم
من الامور العامة خرج عن البحث ولا يرد عليه قال بعض الاكابر ان الظاهر ان الكلام في العدم مطلقا قائل لا يتخلل فيه نظر لان
الكلام في عدم الشيء في نفسه لا في العدم الرباطي وسلب الوجود عن المبينة عدم الرباطي بمعنى النسبة الغير المستقلة فلا يصح ان يكون من الامور
العامة والجواب ان عدم الشيء في نفسه في قوة السالبة البسيطة بمعنى انه محلي عند السالبة البسيطة كما ان الوجود للمقابل له في قوة الموجبة
المحصلة بمعنى انه محلي عند ما قد كلف العدم اى عدم الشيء في نفسه عدم الرباطي في العنوان احكامية وكون محلي عنه والمعنون وهو المقصود هنا
تقدم بلا يخفى على المتدبر ان العدم بمعنى سلب الوجود عن مرتبة المبينة وان كان عدما رابطيا لكن هذا العدم الرباطي ليس حكاية عن عدم
في نفسه بل هو حكاية عن سلب العينية او الذاتية فحصل الايراد ان الكلام في عدم الشيء في نفسه للذي هو مقتضى الوجود وهذا العدم
اى سلب عينية او سلب ذاتية ليس بقتضائه اصلا فكيف يكون من الامور العامة وبهذا ظهر ان جواب المحشى في غاية استخفافه لان
هذا العدم ليس حكاية عن عدم الشيء في نفسه قال في الحاشية المطابق المحلى عنه في العمليات البسيطة وجود الشيء في نفسه وعدمه في نفسه في
العمليات المركبة وجود الشيء لغيره وهو وجود مستقل لكنه محقق اعتبار غير مستقل هو انه في الغير لكون ذلك الشيء من محتات الاعمى فلو
وجود مستقل محقق اعتبار غير مستقل هو انه في الغير فصا ديق العمليات المركبة للموجبة للموضوع القائم به صفة وهي حقيقة ما عينية ولما كانت
في نفسها منسوب الى موضوعها لاقتضاء الاعمى عينية ذلك وهذا الوجود قد يوصف بموضوعه فيقال له العرض كما يقال البياض عارض
للجسم موجود له وقد يوصف بمعلق موضوعه فيقال له الاقتراف كما يقال الجسم متصف بالبياض اما مصا ديق العمليات البسيطة فهي
نفس وجود موضوعاتها واوليس للوجود وجودا كما نص عليه الشيخ فلا يصح ان يقال للوجود وجودا منسوب الى موضوعه بل هو نفس وجود
موضوعه وسلبه عنه وهو عدم في نفسه ولكن عن محل هذا هو العدم المحلى عنه في سوالب العمليات المركبة اعلم ان ما ذكره المحشى من
كون المحلى عنه في ايجابات العمليات البسيطة وجود الشيء في نفسه وفي سوالبها عدمه في نفسه وفي ايجابات العمليات المركبة
وجود شيء لغيره وفي سوالبها سلبه عنه وان كان مسلما لكن القضية احكامية عن مرتبة الذات المحلى عنه والمطابق فيها ليس الا عينية
الموضوع او ذاتية في الموجبة وسلب العينية او الذاتية في السالبة مثل هذه القضية لا يمكن ان تكون بلية بسيطة لانها قضية
حاكية عن تقرر الموضوع في نفسه او عدمه فكذلك الكلام في العلاقة له عاين في قتال ولا تنزل فزيد معدوم فزيد ليس بوجود
متغايران بحسب الحكاية متحدان بحسب المحلى عنه وبهذا ظهر ان لا يخفى ان يقع الخلاف في كون زيد معدوم موجبة وفي كون زيد
موجود شاملة على الوجود والرباطي معنى النسبة الايجابية احكامية وان كان المحلى عنه فيها وجود الشيء في نفسه وعدمه فكذلك
اعلم انه قال العلامة القوي اذ حكم على امر بالاستقاء لا يمكن اعتبار هذه القضية موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبارها

يتقضى ثبوت الموضوع وصدق الحكم بالانتفاء فيقتضى عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الإيجاب في هذه القضية اجتماع المتنافيين ثبوت الموضوع
 بلا ثبوت ثم قال ان العدم اذا جعل محمولا لا حاجة الى ما يربط بالموضوع بخلاف اذا جعل مضمونا آخر سواء واذا كان العدم محمولا من غير الربطة يكون
 المعنى سلب الموضوع عن نفسه فتكون النسبة سلبية موزونة لمحقق الدواني قوله الاول بانه من البين انه اذا اعتبرت سالبة لا يكون المحمول العدم
 اولي معنا باسلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين في العدم الخارجى مهم وكذا في العدم الذاتى بل في العدم المطلق ايضا اذ قيدت به
 صالح او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير القتل انما يلزم اجتماع المتنافيين من صدقهما لا من اعتبارهما موجبة غاية الامر انما تكون كذا في
 وقوله الثانى بان موجود الربطة ضرورى في كل قضية على ان القطر شاهدة بالمغايرة بين سلب الشئ عن نفسه وانتفاءه في نفسه
 وصح تعليل الاول الثانى بان يقال هو سلب عن نفسه لانه معدوم في نفسه على ان ذلك في الحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم
 بل نفس الموضوع والعدم الربطة فيصير المال ان العدم ليس محمولا البتة فلا يتم التشريب وهو كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا
 مع انه خلاف البديهة فانما يعلم بديهة ان معنى مفهوم قيس الى مفهوم آخر فليقتل ان يحكم بينهما باسلب ايجاب والعدم من المصطلحات فاذا
 قيس الى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبية عنه او ايجابه وذلك بصدور الشئ الى المعاصر المحقق الاول الى ان العملية البسيطة غير مشتملة على الوجود والعدم
 الربطيين بمعنى النسبة التامة الخيرية واستدل عليه بان العجم لا يذكرون الربطة في العملية البسيطة فيقولون زيد يست يذرون في
 المركبة ويقولون زيد نولسند ه است واور وعليه المحقق الدواني بانه لا يشك من له وجدان سليم في ان معنى مفهوم اذا نسب الى غيره
 بالايجاب والسلب فلا بد بينهما من الربطة اولا بد من تصور النسبة بحكمية واذا كانا قوعهما اولاد قوعهما اومن ادراك ان النسبة واقعة
 ليست بواقعة على وجه الاذعان على اختلاف رأى القدماء والمتأخرين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم ما يشبه العقل
 ولذا صرح الشيخ وغيره من القدماء بتبليغ اجزاء القضية الطرفين النسبة الايجابية او السلبية والمتأخرون تبرعوا باناد على اعتبارهم
 النسبة بين بين وقل الى اذا تصورت زيد او مفهوم الوجود يعني هذان التصوران في حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة بينهما
 وتليدهما بقول العجم غير صحيح كيف وعدم الذكر لا يدل على انتفاءه على انهم يقولون زيد موجود دست وزيد موجود ليست وفي اللغة العربية
 وغيرها من اللغات التي شعرنا بها لا يفرق بين الوجود وغيره وهذا مع ان المحقق لا يقتصر من الملاحظات العرفية ومن اثنى
 هذا في بطون الاوراق فقد رضى ان يكون ضحوة لناظرين وعجوبة في الغابرين والمحشى قد حاكم بين الخلافة من محصل محالته
 في خلاف الاول ان القضية التي محمولها المعدوم موجبة بحسب الحكاية سالبة بحسب الحكمى عنه فالقول بكونها موجبة صحيح بحسب الحكاية
 والقول بكونها سالبة صحيح بحسب الحكمى عنه فزيد معدوم وزيد ليس موجودا متغايران بحسب الحكاية متحدان بحسب الحكمى عنه فزيد
 من يقع الخلاف في كون قولنا زيد معدوم موجبة او سالبة وبه المحالمة عجبية جدا وذلك لان القضية الموجبة حاكية عن موضوع
 يكون متصفا بالمحمول لذا يستدعى صدقها وجود موضوعها والسالبة حاكية عن سلب محض لذا لا يستدعى صدقها وجود موضوعها
 فزيد معدوم ان كانت موجبة بحسب الحكاية كان الحكمى عنه لها فات زيد بحيث تكون متصفة بالمحمول اعني المعدومية فان كان لها
 وجود بحيث يصح انتزاع العدم عنها حال كونها موجودة صدقت هذه القضية الموجبة بان يكون العدم المحمول مقيد بقيد صالح

غير مناف للوجود والكذب وان كانت سالبة كانت حكاية عن سلب محض فلا يتوقف صدقها على وجود زيد واما قولنا
 زيد ليس موجودا فسالبة قطعا فلا يستدعي صدقها وجود الموضوع لانها حكاية عن سلب محض بخلاف قولنا زيد معدوم على تقدير كوننا
 موجبة فالقول بانها مستحقة ان يحسب المحكى عنده مع الحكم بتجاربها ايجابا وسلبا في غاية السخافة ومحصل المحاكمة الثانية ان العملية البسيطة لا
 تقولنا زيد موجودا مشتركة على الوجود والابطال العملية البسيطة السالبة تقولنا زيد ليس موجودا مشتركة على الوجود والابطال بمعنى النسبة الثانية المتخيرة
 الايجابية او السلبية في مرتبة الحكاية وغير مشتركة عليهما في مرتبة المحكى عنده بل المحكى عنده في العملية البسيطة وجودا شئ في نفسه او عدمه
 فمقتضى الاشتغال العملية البسيطة على الوجود والابطال او العدم والابطال ان اراد مرتبة الحكاية فهو له صحيح وان اراد مرتبة المحكى عنده فهو له
 باطل ومن قال بعدم اشتغالها على الوجود والعدم الابطالين فهو له بالعكس فمقتضى عدم مطلقا ذاتها كان او زائلا ليس من الامور
 العامة لاختصاصه بالواجب عند اهل الحق القائلين بعينية الصفات للواجب تعالى وسجد وث العالم اعلم ان القدم الذاتية
 مختص بالواجب تعالى لانه مساوق للوجوب الذاتي فانه عبارة عن عدم السبوقية بالغير واما القدم الزاني فان فسر بما يكون
 زمان وجوده غير متناه في جانب الماضي فلا يصحف بشئ مما لا يقع في الزمان والتغير عنده الحكماء واما عند المتكلمين فليخصا بيقته
 في القواف الاشياء المترفعة عن الوقوع في فوق الزمان بالقدم الزاني حتى انهم لم يتجشوا عن اطلاق القدم الزاني على الواجب تعالى
 فالواجب قدم عندهم قد يحتمل ان يفسر بكون الشئ غير سبوق بالعدم في الواقع فمن قال حدوث العالم كالحشوي اضرابه فعنده
 القدم الزاني بهذا المعنى مختص بات الواجب تعالى ومن قال بقدمه فهذا المعنى عنده غير مختص بالواجب سبحانه بل المبادي العالية والهيولاء
 والاعراض الفلكية ففوسها ايضا قدمية زانية ولما كان لتقابل ان نقول انه كيف يختص القدم مطلقا بالواجب سبحانه عند جمهور المتكلمين
 صفات البارئ تعالى عندهم بانه مكنة فتكون اعراضا اجاب عنه بقوله ومن اثبت الصفات الزائدة لا يقول بعرضيتها يعني
 من يقول بكون الصفات زائدة وهم عامة المتكلمين لا يقول بكونها اعراضا او العرض عنده قسم للحادث فتقابل قوله وقد يقال
 فيه ان المراد بقوله مع ما يقابل متنا ولا تناول مع مقابل واحد كما يدل عليه قوله وتيقن بكل من يزين المتقابلين غرض على الامر
 الخاص مع مقابل واحد لا يشمل جميع المفهومات فلا يدري انه ان يرد بالتقابل المتقابل للمصطلح المنحصر في الاربعة فيخرج الواجب الممكن
 او لا تقابل بينهما بقسم من القسم الاربعة وان اريد بطلق المباينة يدخل الامور الخاصة في الامور العامة لان بينهما سلق المباينة
 وتعلق بكل منها غرض علمي لكونها من مقاصد الفن لكن بقي الاشكال بالوجوب والامكان في الاختراع كما قال مع ان كلاما من الامكان
 والوجوب والاختراع مع مقابل واحد لا يتناول جميع المفهومات يعني ان الامكان مع الوجوب لا يتناول الاختراع ومع الاختراع
 لا يتناول الوجوب وهكذا في المحاشية وان اعتبر كل اثنين مقابل واحد اما باخذ المفهوم المرد بينهما واما باخذ معنى واحد شامل لهما
 فليس الغرض العلمي متعلقا بهما في الحق في الجواب ان يقال مفهوم المختص ممكن موجود في الذهن مصدره باطل محض فان يرد بشئ
 بجميع المفهومات لشمول لصاوين المفهومات ايضا فظاهر انه لا مصدر اق بجميع المفهومات حتى يكون شاملا لهما وان اريد لشمول المفهومات
 انفسها فمفوماتها موجودة وكل مفهوم اوجب او يمكن فالوجوب مع الامكان يشمل جميع المفهومات فالامر العام هو الذي يكون

مع مقابل واحد أي مقابل كان شاملا لجميع المفهومات وإن كان مع مقابل آخر غير شامل لها مثلا الإسكان مع الوجوب يشمل جميع
 المفهومات وإن كان مع الانتزاع غير شامل لها ولا يلزم منه إلا أن لا يكون الانتزاع المقابل لها من الأمور العامة ويكون البحث عنه
 تطفليا ولا قباحت فيه فافهم قال بعض الحكماء برسم قد وقع في عبارات أكثر المحققين كالشارح المحقق في حواشي شرح حكيمه العيني^{والعلامة}
 القوشجي لفظ الموجودات بدل المفهومات وقال الشارح المحقق في صدر المصداق الخامس لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة
 للموجودات على سبيل التقابل كما لا إمكان والوجوب^{أورد} ومباحثها في الأمور العامة وهذا الفهم يدل على أن الشمول على التقابل
 المعبر في الأمر العام إنما هو للموجودات فالظاهر أن المراد بالمفهومات هنا الموجودات وهم لا نقض وقد اعترف المحشي الفهم في صدر
 ذلك المصداق حيث قال في الشارح عن التعريف المشهور الذي أوردناه في صدر هذا الموقف وجعل العلية من العوارض الشاملة
 للموجودات على سبيل التقابل لأن هذا التعريف عمم من التعريف المشهور ولا يلزم عليه أن يكون بعض المباحث تطفليا^{البيان}
 أن ليس مقصود الشارح والمحشي اختصار تعريف آخر غير المذكورين كما لا يخفى فالظاهر أن المراد في التعريف الثاني الشمول للموجودات
 فإن قلت على هذا الفهم يبقى النقض بالتقدم والتأخر والمعية فإن التقدم مع التأخر لا يتناول المع^{المع} المحض مع المعية المتأخر
 المحض مع التأخر مع المعية المتقدم المحض قلت لعل المعية بعد ذلك من الأمور العامة المعية المختصة المشتركة بين أقسامها وهي
 مصدرها شاملة لجميع الموجودات إذا ما من موجود لا ومعه علمته أو معلوله قطعا وكذا التقدم مع التأخر لأن كل موجودا متقدما^{بوجه}
 من التقديمات ومتأخرا لا ترمى أن الوجوب متقدم وما عداه من الموجودات متأخر إلا أن هذا انما يتم إذا كان التقدم والتأخر
 معنى واحدا مشتركا بين المعاني الخمسة وأما إذا كان التقدم مشتركا لفظيا بين معان مختلفة فليس هناك معنى مطلق مشترك
 يكون من الأمور العامة بل يجب أن يعتد أن المعنى في التقدم والتأخر كالطبع والشر في منها والزمان في على نهج^{الكلية}
 يتناول مع مقابلة جميع الموجودات العلوي والربوبي لا يتناول هذا كلامه وانت تعلم أنه على تقدير أن يكون المراد بالمقابل مقابلا
 واحد أو يكون التشبيه على مناه لا يرفع النقض إلا إذا قيل أن الأمر العام ما يصدق عليه أنه مع مقابل واحد أي مقابل كان
 يشمل جميع الموجودات وإن كان مع مقابل آخر غير شامل لها أورد يكون الوجوب والإمكان من الأمور العامة كما عرفت راو
 الموجودات من المفهومات لا يرفع النقض إذ الوجوب مع الانتزاع لا يشمل جميع الموجودات وكذا الإسكان مع الانتزاع ولو كان التشبيه
 على التكرير فلا يرفع النقض بالأمور الخاصة بقسم قسم^{لش} وأعلم أن المحشي قد أجاب عن الأيراد والمذكور في الحاشية بإيراد شق ثالث
 حيث قال المراد بالتقابل تقابل اعتبر في العرف وهو عموم من المعنى الاصطلاحي المنحصر في الأربعة فخص من مطلق المبانيته^{لش} أما
 كونه عموم من التقابل الاصطلاحي فإلا أن المعبر فيه عدم الاجتماع بالذات وهذا التقابل عبارة عن عدم اجتماع المتقابلين في
 محل لهما ولا معرض لهما أو ما كونه خص من مطلق المبانيته فلا أنه عدم الاجتماع في الصدق هو إطلاقة وهو يصدق على التقابل
 العرفي وعلى غيره فيكون التقابل العرفي خص من مطلق المتباين فلا يشكل بالوجوب والإمكان والانتزاع طرزا حيث
 لا تقابل بينهما بالمعنى الاصطلاحي فإن مبني تقابلا عرفا وإن لم يكن اصطلاحا ولا بالاحوال المنحصرة بكل من الشائنة والاحوال^{المنحصرة}

بالآخر من عكسها فانها وان كان بينهما مطلق المباينة والخصافة لـ لم تعتبر فيه تقابل لاعرفا ولا اصطلاحا انتهى لا يخفى ان الالحوال
 المختصة بقسم قسم يوجب فيه التقابل العرفي بالمعنى الذي ذكره الحاشي فان قيل المراد بالتقابل العرفي ان يذكر احدهما في مقابل الآخر كما
 يقال الوجود والعدم والتاخر والتقدم والمعية والوجوب والامكان والامتناع وبهذا يقال فلا بد من معنى يوجب ذكر احدهما في مقابل الآخر
 في بعض الصور ومن بعض آخروا لا يصير تحكما والذكر في المقابلة انما يكون بعد تحقق المقابلة والكلام في نفس المقابلة بهذا الفاو بعض الكابر
 قسم قوله وقد اورنا فيه اشارة الى ان الامور العامة محمولات المسائل كما ان الامور الخاصة كذلك قيل وجبه الاشارة انه لما قال اورنا
 الامور الخاصة في ابوابها ولم يبق الا الامور العامة علم انها من احوالها في كونها اعراضا ذاتية ومحمولات المسائل ويرى عليه قال بعض الحكماء
 قسم ان الامور الخاصة كما انها محمولات في بعض المسائل كذلك هي موضوعات في بعض اخرى فلا يلزم من المثلية انتقال الموضوعية فكون
 الامور العامة محمولات غير لازم وايضا لا يفهم من المثلية اشتقاقية في جميع الاحوال بل غاية الامر المثلية في وضع باب لها او كانت الامور
 العامة محمولات للمسائل فكانت الامور العامة مشتقات لان الحمل الحتمي في المسائل هو محل المواطاة وحق ما قال الشيخ في اوائل
 طبعيات الشفاء ان الاعراض الذاتية المجهولة منها قد تكون محمولا وقد تكون اعراضا وقد تكون مشتقة منها فم قد يكون الحمل المقصود
 في المسائل الحمل الاشتقاقي اليه ولا متناهيته فيه فان الحمل الاشتقاقي اليه يصح لتعلق التسديد بالمبادي لا التسليم له لان المبدأ
 لا يحمل على غيره مواطاة ولا يخفى انه قد يكون موضوع فن الامور العامة محمولات المسائل قال في الحاشية ليس المقصود منه الاعتراض
 فانه جائز لا بأسق انتهى اورنا عليه ان الموضوع ما ثبت له الاعراض الذاتية له او لنوعه او لا عرضة الذاتية اولانواعها فالموضوع
 يجب ان يكون مفروفا عنه ومسلما ولو جعل محمولا لكان المطلوب اثباته لغيره فلم يبق الموضوع موضوعا وجيب عنه بان المراد
 بالمسائل مسائل العلم الاعلى الذي موضوعه الموجود بما هو موجود فالذي لزم كون موضوع فن الامور العامة محمول مسائل العلم الاعلى
 ولا خفيه فيه انما المخدور موضوع فن محمول مسائل في الكائن وهو غير لازم واعتبر من عليه بان فن الامور العامة جزئ من العلم
 الاعلى فمسائله هي مسائل العلم الاعلى بعينه فموضوعات مسائل فن الامور العامة هي موضوعات مسائل العلم الاعلى فيلزم كون موضوع
 العلم الاعلى محمولا للمسائل وحق في اجواب ما فاو بعض الكابر قسم ان الموضوعات اذا كانت متشعبة ويكون كل منها عارضا لغيره
 من الموضوعات فانه يقع محمول المسائل كونه عرضا ذاتيا وهذا كما في موضوعات المنطق فان بعض العقولات للثانية اعراض ذاتية
 لبعض فقط محمولة كما تقع موضوعات في المسائل كذلك هي بعض الامور العامة عارضا لغيرها كالموجود فانه امر عام عارضا لغيره
 آخر كالكل الطبيعي فيكون محمولا في مسألة يكون الكل الطبيعي موضوعا لها فيصح ان يقال موضوعات هذا الفن محمولات للمسائل
 وان لم يكن المحمولية من حيث الموضوعية وحق ان المبادي والمشتقات كليهما امور عامة لان المبادي والغير اعراض ذاتية
 نظرية كالمشتقات فلا بد من علم حيث عنها فيه ولا يصح لذلك فن الامور العامة وما من المشار اليه ليس صحيح ولا يلزم كون الامور
 العامة مشتقات فقط وقد عرفت ان القول بان الحمل الحتمي في المسائل هو محل المواطاة ليس صحيحا يتبين عليه اللزوم من
 لان المتبادر من المتناول لما خوفي فقررنا ضمنا كما في التعريف الاول او صرحا كما في التعريف الثاني فليس محمولا على

لفظ الحمل جمعاً بين المشتريين لفظاً أولاً اشتراكاً معني بينهما وما يجبت عنه تحمل الأمرين علم أن المبحوث عنه في بعض المسائل المشتق
 وفي بعض المبادئ المبحوث عنه في هذا البعض تحمل الأمرين لما أن قبول المبدأ المشتق مجازاً أو ترك على ظاهره كقولنا الوجود زائد أو عين أو
 مشترك فإن أول المشتق منحصر المبحوث عنه في المشتق لكن الظاهر الترك على ما هو الظاهر كما قال والظاهر هو الأول أي كون أسبا
 هو إعماله وجه الظهور أن المحمول الثابت للمشتق إنما هو من جهة احتمال على المبدأ واختلاف فيه فهو بالنظر إلى الخلاف في المبدأ أو عبارات
 بعضهم كالحق للدواني وإتباعه تدل على الثاني فإنهم جعلوا المشتق موضوع المسألة وأول المبدأ المشتق وأورد عليه بأن إرادة
 المشتق من المبدأ لا يصح في بعض المسائل كما قالوا لا إمكان عليه الحاجة والوجود قياضه بالمهية من حيث هي أي إذا لمعنى لقولك
 يمكن عليه الحاجة والوجود قائم بالمهية من حيث هي وتجب عنه بأن معنى قولهم لا إمكان عليه الحاجة يمكن فيه إمكان هو عليه
 الحاجة والوجود قياضه بالمهية من حيث هي أي بمعنى أن المهية موجودة بوجود قائم بها وباجتماعها هو موضوع المسألة يجعل قيد فيها
 فتأمل قوله فلا بد لها آه تتمته أن العام مقدم على الخاص طبعاً فقدم هذا الباب ليوافق الوضع بطبعه إنما احتاج إلى تهيم كلام الشارح
 أولاً تعرض فيه لوجه تقديم هذا الباب على أبواب الأمور الخاصة ولا بد منه لإتمام التقرير كما لا يخفى وليس المراد بالتقدم بالوضع ما هو
 المشكوك أنه تقدم بالوجود ولا معنى لتقديم العام بالوجود وعلى الخاص بل المراد بالتقدم بالمهية ولا ينظر فيه حيثية الوجود وقوله لا اشتراك
 آه كانه لا بد من يحصل من معرفة معروضات الأمور العامة معرفتها وذلك لأن معرفة المعروض قد معرفة العارض فالأولى أن يذكر
 تقسيم العلوم إلى معروضات طائفة منها أي من الأمور العامة في مقدمة مباحثنا وإنما اختير طائفة مخصوصة لأنها كثيرة الدور على
 الأسنة في هذا النص قال في الحاشية إشارة إلى أن اللجوء في عبارة الشرح بمعنى الأولوية وهذا ينبغي ما يرد على الشارح
 أن ما ذكره لا يفيد اللجوء وإضافة التقسيم إلى المعلومات إضافة إلى الأقسام لا إلى المقسم وهذا ينبغي ما يرد عليه أن التقسيم إنما
 يرد على المهية دون الأفراد فلا يصح قوله تقسيم المعلومات وجبه الدفع أن المراد بالمعلومات الأقسام وذكر المقسم أي العلوم
 متروك وقوله إلى معروضاتها أي التفسيرية لا بالي الجارة انتهى وهذا ينبغي أن تقسيم المقسم إضافات بالي لا تقسيم الأقسام
 أعلم أن المنع الموجود ليس فيها أي التفسيرية بل إلى الجارة وج فالصواب أن بعض الأكابر قد انزعجوا من تعريف المعلومات بجنسية
 وبجمعية باطله فيكون المعنى لا اشتراكاً على تقسيم العلوم إلى معروضات الأمور العامة وبمعهم قالوا في تقرير كلام الشارح أن ههنا
 تقسيمات متعددة لأقسام العلوم كالثابت والممكن والحادث والتقديم والموجود الخارجي والذهني وج يصح قوله من غير كلفة
 أو يتقسم كل واحد من المعلومات إلى أقسامه التي هي المعروضات لا يتوهم منه أي من قول الشارح معروضاتها كون المبادي أموراً
 فإن معروض الوجود مثلاً هو الموجود فالعارض الذي هو الأمر العام المبدأ والمشتق معروض معروضات الأمور العامة ليست منها
 فلا تكون المشتقات أموراً عامة لأن معروضاتها ليست لنفس المشتقات بل ما يصدق هي عليه يعني أن الأمور العامة ليست
 بخاصة لنفس المشتقات فمعروضاتها ليست لنفس المشتقات بل ما يصدق هي عليه قوله أي من شأنه آه فسر العلوم بذلك
 مع أن علوم الله تعالى معلوم بالفعل قيل إنها فسر العلوم بذلك لا دخال الأمور التي لم تعلم بالفعل لكن من شأنها المعسولة

وهذا ليس بشئ اذ ليس الكلام في معلوم الانسان فقط حتى يحتاج الى هذا التفسير فان معلوم الواجب لا يخاف من كونه موجودا او معدوما
فالمراد بالمعلوم في الجملة سواء كان معلوما او للواجب فلا ضرورة في هذا التاويل لان جميع معلومات الله تعالى بالفعل والحق ان
هنا قسمين لك ليوافق ما ذكره المقام في تقسيم الحكماء اذ المقيد المقسم عند تقسيم الحكماء بالامكان فلا بد ان يقيد عند تقسيم المتكلمين بغير
بما هو موجودا ليكون مقسم المتكلمين مطابقا لمقسم الحكماء فالتفاوت بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في نحو التقسيم لا بالنظر الى المقسم
كما هو مقتضى السوق واما بالعلم العلم بوجوب المعلوم انتميل المعلوم الذي لا كنه له هذا على تقدير ان لا يكون الوجه وجه الشئ صحيح
وان كان لا يلزم الوجه ان يكون وجه الشئ كما هو الظاهر في غير صحيح قوله اما ان لا يكون اقدم العدمي على الوجودي يعني قدم العدمي
على عدمي في عدمي على الوجودي الذي ليس فيه عدم نظر الى تقدم العدم على الوجود فان عدم الممكن سابق على وجوده بالذات عند
الحكماء والزمان فقط عند المتكلمين فانهم ليسوا بقاتلين بالحدوث الزاوي قال في الحاشية العدم مقدم على جميع الممكنات بحسب
هذه المقتضى بحسب الزمان الغير في بعضها عند الفلاسفة وفي جميعها بحسب الزمان فقط عند المتكلمين لان العالم حادث والحادث
مختص في الزمان انتهى وصفات الواجب تعالى ليست من الممكنات عندهم لان الممكن منحصر في الجوهر والعرض والامر بالممكنات ما سوى
صفات الباري تعالى لو قيل بإمكانها والمسبوقية الاولى هي مسبوقية الوجود عن العدم بالذات عبارة عن الحدوث الزاوي لمسبوقية
الثانية عن الحدوث الزاوي كما ينبغي تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله لم يتحقق تعاود ذلك بان يكون الغير واسطة في العرض لا في الثبوت
والا لزم ان يكون الاحوال اعراضا علم ان شئ ما موجود بوجوده حاصل وهو الموجود بالذات فان كان ذلك شئ قائما بنفسه
لا في موضوعه فهو جوهري وان كان قائما بغيره فهو عرضي او موجود بوجوده حاصل بغيره فظاهر ان موجودية الغير لا يكفي في موجودية شئ من
الاشياء ما لم يكن له علاقة معه اذ لو لم يكن له علاقة معه يكون نسبت الوجود اليه الى غيره على السواء فلا بد من علاقة وليس الاثر الزاوي
من الاول فالوجود بوجوده حاصل بغيره انتزاعي وهو المعنى بالحال فليس وجود الاول وجودا للحل فالوجود واحد لكنه للحل الاول بالذات
والحال ثانيا والعرض فالحل واسطة لوجود الحال واسطة في العرض واما العرض فان له وجودا سوى وجود الحل فهناك وجودا ان
وجود العرض ووجود الحل لكن وجود الحال واسطة لوجود العرض واسطة في الثبوت بمعنى ان كليهما يتصفان بالوجود بالذات لا بمعنى
ان الوجود لاحدهما بالذات وللاخر بالعرض ولا يرد عليه انه يصديق تعريف الحال على السلوب البسيط لكونها مستحقة بواسطة وجودها
واسطة في العرض اذ لم ان يقولوا فيها سلب القيام بها لا قيام السلب بها يعني ان السلوب البسيط ليست من الصفات نعم
السلوب الثانية صفات انتزاعية داخلية في تعريف الحال كالصفات الثبوتية الانشائية والسلوب البسيط خارجية عنها لانها ليست
بتحقيقة بواسطة موصوفاتها والطلاق الصنات عليها هي على السلوب البسيط على سبيل المجاز على ان ذلك ليس مقام التعريف بل
مقام التقسيم فلا مضائق في دخول السلوب البسيط في الحال وفيه ما افاد بعض الاكابر ان المقام وان لم يكن مقام التعريف
بل مقام التقسيم لكن لا بد من تميز الاقسام فيه فلهذا في كل قسم من قديمه عن افراد قسم آخر ويكون بحيث يمكن ان يؤخذ تعريف
كل قسم منه ثم لا يخفى ان بعض على قائل الحال حاصله ان الوجود عندهم حال فكان قيامه بالموجود الاول بالذات ونفسه ثانيا

وبالعرض وهو غير معقول لا تعرض لشيء لنفسه بالضرب المستحيل اى من غير تغاير ولو اختلفت تغاير مبنية وبين نفسه لا يكون الواسطة
واسطة في العرض فان العارض فيها لا يكون متعدد اصلا وبالتغاير الاعتبارى يكون العارض متعدد اواجاب عنه
البعض بان ليس هناء عرض لا بالذات ولا بالواسطة فان الموجودية بالتبع عبارة عن موجودية شئ بوجوده حاصل لمعلقة
فالوجود موجود بوجوده حاصل لمعلقة اعنى الماهية وهو نفسه لا بعرض وجوده حتى يلزم عرض شئ لنفسه وفيه ان الوجود
الخاص بشئ لا يكفي في موجودية الشئ الاخر لم يكن بين شئ الموجود بوجوده حاصل له وبين الشئ الاخر الموجود بوجوده حاصل
للاول علاقة وليست الاصححة انتزاع الثانى من الاول فيكون الوجود له بالعرض ويلزم بالزم لمحشى ان ارادة لاء عرض
له بالذات ولا بالواسطة واسطة في الثبوت فلا يجرى نقلا اذا الكلام في الواسطة في العرض وتحقيق ان الوجود لو كان
صفة انتزاعية وكليهما مناط موجودية الماهية قيام تلك الصفة الانتزاعية بها قيا ما انتزاعيا ولا يكون اما نشأ موجودا بنفسه مع
قطع النظر عن اعتبار الذهن فايراد لمحشى واراد قطعا اذ على هذا التقدير لا يكون له تحقق بالذات بل تحققة يكون تابعيا لتحقيق
الماهية ونطاق تحقق الماهية انما هى به الصفة الانتزاعية فيلزم عرض شئ لنفسه من غير تغاير اصلا وان كان نشأ
موجودا بنفسه كما هو الظاهر اذا لا واصف الانتزاعية لا بد لها من الانتهاء الى نشأ موجودا بنفسه سواء كان نفس الماهية او
امرا متفعا اليها فلا يلزم عرض شئ لنفسه بالضرب المستحيل اى على الاول فلا يلى الوجود قياما بالموجود على هذا التمهيد اصلا
بل هو منتزع عن نفس الماهية فحال بالنسبة الى الماهية حال الانسانية بالنسبة الى الانسان فهو وان كانت تيمم بالتبع معنى
انه منتزع عن نفس الماهية لكن ليس له عرض للماهية ولا للماهية اتصاف به فى الواقع حتى يلزم عرض شئ لشيء لانه لا علم بالثاني
فلانه وان كان موجودا بالعرض بواسطة وجود المنشأ واسطة في العرض لكن ليس مناط الموجودية بالمفهوم الانتزاعى حتى يلزم
عرض شئ لنفسه بالضرب المستحيل بل مناط الموجودية مصداقه ونشأ انتزاعه قائل قوله وقولنا الموجود اذ فيه اثباته الى ان
هذا القيد للبيان لا للاخراج لان صفة المعدوم تخرج بقيد المعدومته وجه الاشارة انه عمل الاخراج ببيان ما يخرج به
معدومته فعلم ان قوله لا معدومته كاف ولعل ان المصنفين فائدة القيود بان قيد الصفة يخرج الذوات وقيد الموجود يخرج
صفة المعدوم وقيد لا موجودية يخرج الاعراض وقيد لا معدومته يخرج السلوب التى يتصف بها الموجود وما قال المحشى
فى الحاشية ان القيد الاول للبيان كما ان القيد الثانى للاخراج والاى وان لم يكن الاولان لمحض بيان
بل يكون الاول للبيان والثانى للاحتراز كان القيد الثانى لغوا يخرج صفة المعدوم بالقيد الاخير فكان الاولان بمنزلة
الجنس والاخيران بمنزلة الفصل انتهى فلعله اراد ان العرض الاصل من القيد الاول بيان الواقع لا الاحتراز وان كان
حاصلا فى ضمنه ولم يرد انه لو كان القيد الثانى للاخراج يلغوان القيد الاخير كاف فى الاخراج فان القيد الثانى لا يكون
لغوا بل الاخير يلغوا اذ لم يكن له فائدة سوى الاخراج وليس الامر هنا كبل له فائدة وهى اخراج السلوب التى يتصف
بها الموجود كذا اذا بعض الاكابر خص المذكور بصفة المعدوم ولم يذكر صفة الحال لان مليل على امتناع قيام العرض بالعرض

يرى على امتناع قيام الصفة بالحال علم انتم استدرك على امتناع قيامه من العرض بوجوبين الأول ان القيام عبارة عن التحيز
 بالتبع ولا بد لما بالتبع بالذات فلا بد ان يكون محله تحيز بالذات قال بعض الاكابر في الدليل على امتناع قيام الصفة بالحال ان
 الحال ليس متخيلة بالتبع وليس القيام مطلقة عن التحيز بالتبع الا ترى ان الصفات البارحة تعالى قياما بل قيام العرض عنهم
 عبارة عن التحيز بالتبع وفيه ان التحيز مخصوص بالماديات واما المجزئات فلا تحيز لها اصلا فقيام الصفة بالمادى عبارة عن التحيز بالتبع
 وقيام الصفة بالمجزئ ليس عبارة عنه فلا ضير في ان يكون قيام الحال بالمادى تحيزا بالتبع لان الحال موجود بتبعية المنشأ فيكون
 له تحيزا بتبعية المنشأ فظهر ان هذا الدليل على تقدير تمامه دال على امتناع قيام الصفة بالحال اذ كما ان العرض لا يمتنع بالعرض
 ليس تحيزا بالتبع لكون محله غير تحيز بالذات كك صفة الحال ليست متخيلة بالتبع لكون محله الذي هو الحال غير متخيلة بالذات لكن هذا
 الدليل غير تام اذ لا بد منه هو الانتهاء الى ما بالذات وهو تحقق الثاني انه لو جاز قيام العرض بالعرض يلزم ان يكون
 قيام الصفة بالحال لان تسلسل الموجودات محال لتسلسل الاحوال وهذا الدليل ايضا ضعيف اذ لا يلزم من جواز قيام العرض
 بالعرض ان يكون لكل عرض عرض حتى يلزم التسليم قوله والجواب انه لو بنى الاعتراض المورد على تعريف الحال بانه مقوم
 بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية وغيرهما فانها احوال عندهم وثابتة لذوات حالتى وجودها وعدمتها على المعنى المتبادر وهو
 الاختصاص بالموجود والمستفاد من اللام لا يندفع بجواب الشارح او بنى الاعتراض المذكور على جميع المذاهب مع قطع النظر عن
 هذا التبادر لا يندفع بذلك الجواب ايضا فان الصفات النفسية من الاحوال اتفاقا والاشياء متحدة بها في مرتبة ذواتها من
 غير مدخلية الوجود فعلى مذهب من قال بثبوت المعدوم والتصاف بالحال بنى الاعتراض ولا يندفع بما قال الشارح ونستنتج
 ان الاعتراض لو بنى على المعنى المتبادر فلا وجه لعدم اندفاعه باذكرة الشارح اذ حاصله بيان ما ارادوا من كونه متعديا لغيره وان كان
 على المعنى المتبادر بناء على خلاف مراد المعرفين ولو بنى على جميع المذاهب مع قطع النظر عن التبادر المذكور فانما يتبادر منه ان يتجأ
 جميع المذاهب قائمون بالتصاف لذوات بالصفات النفسية حالتى وجودها وعدمتها من ان لا يقول ثبوت الموجودات
 لا يقول بالتصاف بها حالتى وجودها وعدمتها ولا وجه لعدم اندفاعه باذكرة الشارح الا اذا ثبت ان القائلين به هم ثبوت
 المعدومات قالون بالتصاف بها حالة العدم ايضا وهو في خيرة الخفا وفي بعض النسخ وقع واو الواصلة متطاهر والفاصلة محصل
 كلامه لمحتش انه لو كان بناء الاعتراض على المعنى المتبادر وعلى كون التعريف المذكور على جميع مذاهب قائل الحال لم يندفع بما اجاب
 الشارح او يبقى على مذهب من يقول بثبوت المعدوم والتصاف بالحال ولا يخفى انه يندفع بالكاره لا لغير من ماضد الشارح
 حيث قال ان المراد بكونه صفة لموجود انه يكون صفة له في الجملة لا انه يكون صفة له وانما مقصده انخذ البناء الاول وهو سنى
 الاختصاص والاعتراض على غير المراد غير ضرر بل حق انه مع القول بالاختصاص وكون التعريف المذكور للحال على جميع المذاهب
 لا يندفع ايضا منه لانه على تقدير كون المعدوم غير ثابت المعدوم ليس بمتصف بشئ اصلا اذ لا تصاف مستان لم يثبت
 الموجوده بالذات غير متصفة بالصفات النفسية في حال العدم على تقدير كونه ثابتا بالذات في حال العدم وان كانت متصفة

بالصفات لكن تلك الصفات معدومة حين عدم الذات فلا تكون احوالا لان صفة المعدوم معدومة كما قال القهوجي ما يكون حولا
حين وجودها فاحال ما يكون صفة للموجود خاصة قوله فالعلوم على رايهم آفة فيهم منه ان يتحقق عندهم اي عند القائلين ثبوتها
الممكنة موقوف للثبوت هو غير الوجود او الوجود مبدأ الآثار بخلاف الثبوت والكون مرادف للوجود والثبوت مقدم على الوجود لقدهما انفا
وعند الفلاسفة ومحققين من المتكلمين يتحقق والثبوت والكون والوجود الفاظ مترادفة نعم المتكلمون عند القائلين يجعل البسيط مقدم على
الوجود لقدهما فاما على ما هو المشهور وان يتحقق عندهم اعرف من الثبوت والكون اعرف من الوجود وموافقا لما قال شارح المقاصد
في شرح قولهم المعدوم شيء وذلك لان الثبوت والوجود قد يطلقان على النسبة الالجابية بخلاف يتحقق والكون فصار كل منهما خفي للآخر
فعرف الثابت بالمتحقق والموجود بالكان تعريف لفظيا وبهذا ظهر اندفاع ما قيل انه ان اريد بالكون ما هو المتعارف فالكون هو الثبوت
فالكأن يصدق على المعدومات الثابتة وان اريد به الوجود فالتعريف دوري وكون التعريف لفظيا لا يصح الا اذا ثبت اعرفية
الكون من الوجود وكذا ان اريد بالمتحقق ما هو المتعارف وهو الوجود فلما يصدق بالمتحقق على المعدومات الثابتة وان اريد به الثبوت الا ان
من الوجود فالتعريف دوري وكونه لفظيا موقوف على اعرفية يتحقق من الثبوت واراد بقبوله بالمتحقق لفي نفسه لا بالمتحقق لفي نفس
الامر والالتحاق له باعتبار ذاته فمقدمة قوله في نفسه على الاول او خال الاعتبار في المحض في المنع وعلى الثاني او خال ما بالمتحقق تبعية
فما علم ان القائلين بثبوت المعدومات قالوا ان المعدومات متصفة بصفات غير الوجود ولا يمكن ان يكون تلك الصفات انما
لان الالهام من غير الوجود غير متصور نعم يحصل لها صفات انضمامية بعد وجودها وتلك الصفات حال لعدم الموصوفات معدومة
فكما ان للموصوفات المعدومة ثبوتها بانفسها كذا الصفات انضمامية المعدومة بثبوت بانفسها لان الثبوت عبارة عن قابلية الوجود
والصفات الانضمامية المعدومة قابلة للوجود بانفسها وان كان هذا الوجود للغير فاما صفاتها الانتزاعية فتدعى الموصوفات معدومة
قابلة للوجود والتبعية وهو اثبت ثبوت التبعية فتلك الصفات المعدومة لما ثبت تبعية تبعية الموصوفات وهو قابلية الوجود وتبعية وبهذا ظهر ان
ما قال بعض الاكابر ان ما لا يتحقق تبعية له وجود بالعرض يحد وجود الوجود بالذات في ترتيب الآثار وهذا غير الثبوت الذي للمعدومات
ليس تبعية لان يتحقق التبعية عندهم عين الثبوت التبعية فما خال ما بالمتحقق تبعية في المنع الذي ليس له يتحقق وثبوت اصله غير صحيح
فان قيل ان يتحقق بالذات يستحيل ان يكون لما لا يتحقق تبعية فهو متحقق بالذات فلما مضى في احواله في المنع الذي ليس له
يتحقق يقال ان يتحقق التبعية وكذا الثبوت التبعية عبارة عن قابلية الوجود بالتبعية فادخال قابل الوجود في المنع الذي هو غير قابل
للوجود اصلا غير صحيح واراد بالمنع ما يشبه المنع العقلي الا ان من المنع بالذات والمنع بالغير الذي لا يدخل في عالم التقدير الاول والاو كما
ان المنع بالذات غير قابل للوجود وكذا المنع بالغير بهذا المعنى غير قابل للوجود عندهم فانرفع ما قيل ان المركبات افضالية التي لم تخرج
من كتم عدم الى ساحة الوجود اذ لا وابدأ عندهم منفية وليست متمنعة عقلا فبطل ما قال الشارح من مساواة المنع للمنع واعلم ان
بهنا اشكال الاقضية ان الثابت والنفي كلاهما قسمان للعلوم اذ الثابت هو العلوم الذي لا يتحقق والنفي هو العلوم الذي ليس له
يتحقق وليس احد ما نقض الآخر لكونهما جوهريين وكذا الموجود عبارة عن المعلوم الذي يكون له كون في الاعيان والمعدوم

المعلوم الذي لا يكون له في الاعيان وليس بينهما ايضا تناقض بل نقض الثابت للام معلوم الذي لا يتحقق لوجبه الا المنفي لكونه وجوديا
 كالثابت ونقض الوجود للام معلوم الذي لا يكون في الاعيان لا المعدوم وبهذا نقض المنفي والمعدوم لا يكون الثابت والموجود
 مع انه قد صرحوا ان المنفي نقض الثابت والمعدوم للموجود واجاب عنه الحاشي بقوله ثم لما كان نقض الثبوت المنفي ونقض الوجود
 المعدوم كان نقض الثابت المنفي ونقض الوجود المعدوم لان التناقض بين المصدرين يستلزم التناقض بين المشتقين اذ لم
 يرد في المشتق الا الية التركيبية وهي غير نالقة عن التناقض بين المشتقين من مبدئيهما المتناقضين اعلم ان المشتقين لو كانا معا
 عن المبدأين المأخوذين لا بشرط شئ كما هو مذهب الجمهور لمحقق الدواني فما نقضان على تقدير كون المبدأين نقضيين وان كانا معا
 عن ذات قام بها المبدأ كما هو مذهب الجمهور فمعنى مشتق مركب من الموصوف والصفة والنسبة ونقضه سلب ذلك المركب لا مركب
 آخر من الموصوف وسلب الصفة فالمشتقان ليسا بنقضيين فلما يصح القول بان التناقض بين المبدأين يستلزم التناقض بين
 المشتقين على مذهب الجمهور وما قال بعض الاكابر انه لما كان بين المبدأين تناقض كان مبدئيهما متباينين ومبدأ آخر سلبا بسيطا
 فاذا اشتق من المبدأ الثبوت مشتق كان معناه ذاتا قام بها المبدأ الثبوتى واشتق من السلبى معناه ذات سلب عنها ذلك المبدأ
 ولا شك في التناقض بينهما فمعنى الثابت ذات لما ثبتت ومعنى المنفي ذات سلب عنها الثبوت ومعنى الموجود ذات ثبتت لما اتى
 ومعنى المعدوم ذات سلب عنها الوجود فمعنى الكلام على مذهب الجمهور نقض ذات قام بها المبدأ الثبوتى سلب ذات قام
 بها المبدأ الثبوتى وبهذا السلب يصدق بسلب الموصوف وبسلب الصفة فيكون اعم من سلب الصفة والمعلوم ليس باخلافا
 مفهوم هذه المشتقات حتى يلزم منه ان لا يكون بين الثابت والمنفي والموجود والمعدوم تناقض ويكون نقض الثابت للام معلوم الذي
 لا يتحقق ونقض المنفي للام معلوم الذي ليس له تحقق وبهذا في غير ذلك لان الامر الخاص سواء كان لفظا للمعلوم او غيره ليس معتبرا في
 مفهوم المشتق وفيه كلام اما اولاهما لان المعلوم ليس امر خاصا لان معنى المعلوم ما من شأنه ان يعلم وهو مساو للشيء لان كل شئ من
 شأنه ان يعلم وما قال بعض الاكابر المعبر عنه الجمهور بالذات المطلقة اعم من ان تكون معلومة او مجهولة ثبوتا او سلبا فلا يخفى ما فيه
 لان المراد بالمعلوم ما من شأنه ان يعلم وكل شئ ثبوتا او سلبا من شأنه ان يعلم والمجهول المقابل له غير متحقق اذ كل شئ معلوم للبارئ
 تعالى واما ثانيا فلان عدم دخول الامر الخاص غير محذور على تقدير دخول الامر العام كالشئ وظاهره نقض الثابت للام الذي
 لا يتحقق لا الشئ الذي ليس له تحقق او نقض المركب سلبا لك المركب لا مركب آخر من الامر العام وسلب الصفة ويكون الجواب عنه
 بان سلب الصفة العامة كما انه يستلزم سلب الموصوف لك سلب الموصوف العام يستلزم سلب الصفة وهذا الموصوف
 والصفة كلهما عامان فسلب الموصوف وسلب الصفة متساويان فسلب الصفة مساو لنقض المركب ولما كان القائل ان
 يقول ان المعلوم مقسم للثابت والمنفي وغيرهما لمقسم معتبرا في الاقسام فيلزم الزم اجاب عنه بقوله وقسمه للمعلوم اليها لا يقتضي ذلك
 يعني ان كون المعلوم منقسما الى الثابت والمنفي والموجود والمعدوم لا يقتضي دخوله في تلك الاقسام لان تقسيمه قد يكون للذات
 الى الانواع فمحال ان يكون له حقيقة الاقسام وقد يكون للعرض الى الانواع كقسمة الماشي الى الانسان والفرس وغيرهما

فلا يدخل القسم في حقيقة الاقسام بل انما يدخل في مفهومات الاقسام في الملاحظة وكون القسمة عبارة عن ضم قسمين الى مشتركهما يستلزم
 ضمه اليه في الملاحظة والعنوان دون المحذور والعنوان قوله القسمة في تقسيمين ثنائيين انما هو قوله ثنائيين لثلاثية
 التقسيمين بالنظر الى الاقسام الثلثة فالاقسام وان كانت ثلثة اعني المنفى والثابت للموجود والثابت للمععدم لكن التقسيمين
 الاخيرين داخلان في الثابت المطلق في التقسيم الاول والمععدم الممكن والمنفى داخلان في المععدم في التقسيم الثاني قوله لكن الاقسام
 عندهم آه هذا بيان الاقسام الثلثة بالمنفى والثابت للموجود والثابت للمععدم بالنظر الى التقسيم الاول وهو ما ذكره المصنف بقوله فالعلم
 انما يتحقق له في نفسه اصلا وهو المنفى او لا يتحقق وهو الثابت واما بالنظر الى التقسيم الثاني فهو ما ذكره المصنف بقوله فاما لا يكون له كون في
 الاعميان وهو المععدم او لا يكون وهو الموجود فالاقسام الثلثة للمععدم والمنفى والمععدم الثابت في التقسيم الاول والمنفى قسم
 والثابت قسم آخر والموجود والمععدم الممكن داخلان فيه وفي التقسيم الثاني الموجود قسم والمععدم قسم آخر والمنفى داخل فيه وليس قسما مستقلا
 بخلاف التقسيم الاول واعلم ان الشارح قد بين العذر لعدم تقسيم الثابت الى الموجود والمععدم بقوله وكان لم يقسم آه ولم يبين عذر عدم
 تقسيم المععدم الى الثابت فانه في آية آية بقوله وكان لم يقسم المععدم الى الثابت والمنفى في التقسيم الثاني لثلاثية قسمين من اطلاق الثابت
 على الموجود وكون قسم المععدم وهو الموجود في آية آية اي من المععدم والثابت في قسم من المععدم والموجود قسم من الثابت فيصير الموجود قسما
 من المععدم ضرورة ان تقسم قسم مع كونه في آية آية كونه في آية آية بان قسم المععدم الثابت الذي لا يكون له معنى للمععدم الممكن فذلك الثابت
 لا يطلق على الموجود حتى يلزم من اطلاقه عليه اطلاق المععدم على الموجود كما لا يلزم في التقسيم الاول من اطلاق المععدم على المنفى كون
 قسم الثابت قسما منه لان قسم الثابت هو المععدم الذي اثبتت اعني المععدم الممكن وذلك لا يطلق على المنفى كما بينه الشارح قوله فظهر
 آه فظهر ايضا ان الكائن في الاعميان على هذا المذهب اي المذهب الرابع اعم من الموجود وافضل من الثابت اما كونه اعم من الموجود فلما
 بينه بقوله تناوله للحال اعني ان الموجود على هذا المذهب ما له كون بالاستقلال والكائن يشمل الحال الذي ليس بموجود فالموجود والحال
 كلما جازوا ان الكائن فيكون اعم من كل منهما فيكون اعم من الموجود وايضا لما كون الكائن في الاعميان اخص من الثابت فلما قال
 وعدم تناوله للمععدم الممكن اعني ان الكائن في الاعميان غير متناول للمععدم الممكن والثابت متناول للمععدم الممكن ايضا ولا يصح
 عليه الكائن لكونه قسما من غير الكائن فالثابت يشمل الموجود والحال والمععدم الممكن وهو ليس قسما للكائن في الاعميان فيكون
 الكائن في الاعميان اخص من الثابت لعدم وجوده في جميع اقسامه قوله وعلى الثاني آه وذلك اي تناوله الثابت للموجود والحال
 لان يتحقق الواقع في بيان المذهب الثاني تناوله لما اي الموجود والحال وهو مرادف للثابت فاولم يكن يتحقق تناوله للحال لم يكن
 مرادفا له قوله ما يمكن ان يعلم آه اعتبر امكان العلم الشامل علم الواجب وعلم الممكن اعني انما ان علم الواجب يصلح لان يكون مقسما
 انك علم الممكن اي يمكن ان يكون مقسما فلو كان المراد بالعلوم المعام بالفعول معلوم الواجب وان كان يتناول جميع
 الاقسام لكن معلوم الممكن لا يتناول جميعها فان كثيرا من الاشياء ليست معلومة بالفعل لا ذواتها الساقطة وقال الفاضل ميرزا جان
 ان اعتبار الامكان في العلم لرفع ما يتوهم من انه على تقدير جعل المقسم بالعلوم بالفعل يلزم قسمته الى مساوية وهو الموجود والمنفى

كيف لا واشئ من حيث هو حقيقة هو بها هو متميزا عن الاعيان وهو بهذا الوجه واحد لا يجزئ نقول: اول ما يلزم مما ذكره ان يكون لكل شئ
واقتضائي في جميع الحالات كيف لا الى ان نظرت الخط والتعريف باعتبارين فان قلت اشئ المطلق لا يحل احكام نصوص فكيف يصح تقييده
القيود وكيف يوجد في بعض التقييدات قلت لتحقيق ان العموم والاطلاق والاشتراك عبارة عن المقررات بقرارات عديدة ولا تشخص بشخص
كثيرة فمضى مع وحدتها المبهمة كثيرة بالكثرة الشخصية ومعنى الطلاق وعموما واشتراكها ليس مقصورة على تعيين ولا مبهمة على خصوص
وبالجملة القصص على تعيين والمحصص على تشخص نياني بهذه الاوصاف واما كون اشئ تشخصا بشخصات كثيرة ومتعينة بتعينات غير محصورة
ليس منافيا للاطلاق بل هذا هو معنى العموم والاطلاق والاشتراك نعم القول يكون اشئ المطلق مقسلا لا يصح على راي المحشي لانه يزعم ان طلق
والعموم وغيرهما من المعقولات الثانية وان القضايا المنعقدة منها هذيات فلا يكون معروضا موجودا في الاعيان اصلا لا يقال في
سبيل المعارضة على جعل المعدوم المطلق قسما ما يمكن ان يعلم مكان العلم يستلزم مكان تحقيق والمعدوم المطلق الذي كان عدمه المطلق
ضروريا لا يمكن تحققه يعني ان كل ممكن العلم ممكن التحقق والمعدوم المطلق وكذا المتعني لا يمكن تحققه فيلزم كون قسم قسما منه وهذا باطل
على تقدير ان يكون قوله الذي كان عدمه المطلق ضروريا صفة كاشفة للمعدوم المطلق وعلى تقدير ان يكون قوله المذكور صفة لازمة
انه يلزم كون فرد من القسم لا نقول لان العلم يستلزم مكان التحقيق فان الحاصل في الذهن عند علم الشئ بالوجه
هو الوجه دون اشئ فافهم فنيان وجود الوجه وجود لدى الوجه بالعرض فعلم الشئ بالوجه يستلزم وجوده كيف والعلم مساوق للتميز والتميز
الوجود غير معقول فان كان الوجه واقعا فوجود الوجه وذو الوجه واقعي وان كان الوجه فرضيا فالوجود والعدم فرضي كما ان التمتع فثبت
استلزام مكان العلم لا مكان التحقيق فافهم فنيان ان القسم هو ما يمكن ان يعلم ولو بوجه فرضي شامل للمتنع فهو له تحقق بوجه من الوجود
بحسب الواقع هو الموجود او ليس له تحقق بحسب الواقع وهو المتعني وان كان له تحقق بحسب الفرض فالتحقق ليس قسما للقسم واجاب البعض
بان المعدوم المطلق باعتبار وصف كونه معدوما مطلقا داخل في القسم ان كان مما يتعني علمه نظر الى ذاته فهو قسم من الموجود الذهني باعتبار
العارض ومقابل الوجود باعتبار ذاته وانت تعلم ان هذا الوصف ليس وجها واقعا لان المعدوم المطلق وكذا المتعني لا كنه له في الواقع واما
له في الواقع لا وجه له في الواقع اذ لا معنى لتحقيق العارض بدون المعروف فلا معنى لكون هذا الوصف وجها واقعا للمعدوم المطلق انما هو
فرضي له فمقابل قوله والا فهو الموجود الذهني اه فان قيل اعترض على قول المص والافه الموجود الذهني تقريره ان الصورة الحاصلة من
في الذهن موجودة ذهنية وممتازة عن ذلك اشئ الخارجي وعن الموصية الحاصلة منه في ذهن آخر بالوصية الشخصية على ما يشهد به بحث الوجه
الذهني فانه يدل على ان الاشياء وجودا سوى الوجود الخارجي وقد تقررت عندهم ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الشخص اذ الوجود
والشخص قسا وقان فباختلاف احد ما يختلف الآخر عندهم وان الموضوع من جملة الشخصات اذ العرض الواحد لا يحل في موضوعات
متعددة فالوجود الخارجي والموجود الذهني مختلفان هوية وكذا الموجود في ذهن مغاير للموجود في ذهن آخر وجودا وشخصا فيكون الموجود
الذهني متخاذا بالهوية كالوجود الخارجي قلنا الصورة الحاصلة في الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية موجودة في الذهن بنفسها
وجودا ويحذف وجوده الخارجي في ترتيب الآثار الخارجية لانها تجعل النفس عالمة في الخارج قبل الحق عند المحشي انه وجود خارجي وانا قال

هنا يحذر وجود الخارجى توجيها العبارة المص و اعترض عليه بعض الاكابر بقوله بان هذا بعيد فانه لم يعلم نذهب المص فيه بعد والمشتى نزع
 ان معتقده مذهب الفلاسفة والافنعة ليست الصورة مبدأ الاكتشاف ولا تجعل النفس على المتبل مبدأ الاكتشاف عنده حالة اوراكية حتى
 بالتحقيق للصورة العلمية وانت تعلم ان المشتى قد صرح فى حواشى شرح التنديب بان الشئ من حيث العوارض الذهنية موجودة فى الخارج لتتر
 الآثار الخارجية عليه واتصاف الذهن به اتصافا انضماميا وهو يستدعى وجود الحاشيتين فى الخارج فالحق ان وجود الصورة عنده وجود
 خارجى سواء كانت الصورة مبدأ الاكتشاف او لا ومن حيث هى مع قطع النظر عن العوارض الذهنية موجودة فى الذهن بصورتها بوجوب لا تتر
 عليها الآثار الخارجية وجاز ان يكون الشئ واحدا وجودا غير هينان محذو وجودا الخارجى والاخر لا يكون كلك باعتبارين كما يسمى
 تحقيقه فالمراد ههنا بالموجود الخارجى ما يشبه النمو الاول من الوجود الذهنى وبالموجود الذهنى ما يختص بالنمو الثانى منه فالذى هو موجود ذهنى غير
 متخاذا لهوية ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان الموجود الخارجى لا يمكن فيه الاعتبار ان معنى الشخص المكتنف بالعوارض الخارجية والتحقيق
 من حيث هى وهى من حيث هى غير متخاذا لهوية والشخص فيصدق عليه تعريف الموجود الذهنى اجاب عنه فى الحاشية بقوله هذا لا يجزى عن
 الموجود الخارجى بالنظر الى العوارض الخارجية لان التعرّية انما هى فى ظرف الذهن وفى الخارج خلط مختص انتهى معنى انه لا يمكن قطع النظر عن
 العوارض الخارجية فى الخارج لان فيه خلطا مختصا والتعرّية انما يكون فى الذهن واورد عليه بعض الاكابر بقوله بان ارد بالتعرّية عن العوارض
 وجودها معرفة عنها اى الطبيعية بشرط لا شئ فى كما انها غير موجودة فى الخارج غير موجودة فى الذهن فان الوجود من دون الشخص غير مقصود
 وان ارد اخذها من حيث هى مع قطع النظر عن العوارض فى الماهية المطلقة وهى موجودة بوجود الشخص ههنا وخارجا سواء وجد التعرّية
 التى هى فعل الذهن ام لا فيصدق عليه فى الخارج انما غير متخاذا بالشخص والهوية والافتران بالعوارض لا ينافى وجودها من حيث هى
 وانت تعلم ان فى الخارج شيئا واحدا متخاذا لهوية والشخص نعم للذين ان يلاحظ الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وهو حين
 لحاظه من حيث هو هو مخلوط بالعوارض فى الواقع والتعرّية انما هى فى لحاظ الذهن فقط بمعنى ان للذهن ان يلاحظ الشئ معرفة عن العوارض
 وان كانت مكتنفة بها فى نفس الامر ههنا وخارجا والموجود فى الخارج والذهن مع قطع النظر عن هذا الحاد واحد مختص ليس فيه ثنائية صلا
 ولا يمكن ان يصدق عليه انه غير متخاذا بالشخص والهوية لان الماهية من حيث هى هى موجودة بعين وجود الشخص فى الخارج والذهن ههنا
 اى باذنه من ان الموجود الذهنى بحسب وجوده فى الذهن هوية شخصية نظرا لك ان مذكوره الشارح ههنا من ان الذهن لا يدرك الامر كليا
 ليس على ما ينبغي قال فى الحاشية فانه لو سلم ان الذهن لا يدرك الامر كليا فلا شك ان له بحسب وجوده فى الذهن هوية شخصية انتهى فالحق
 موجود فى الذهن مع تحيازه بهوية شخصية لاحقة له فى هذا النحو من الوجود مع انه اى مع ان قول الشارح فان الذهن لا يدرك الامر كليا كما
 تراه ناظرا الى القول بان مدرك الكليات النفس مدرك الجزئيات الحواس وهو باطل ضرورة ان المدرك فى الانسان ليس الا المشار اليه
 بانا وانت وهى النفس الناطقة دون الحواس لانها آلات للادراك لا مدركة بل الادراك ليس الا من شأن المجرد والحواس لما كانت جسمانية
 لم تكن شاعرة لذواتها وان لا لا يشعر بذاته لا يشعر بغيره والحواس ليست شاعرة بذواتها فكيف تكون شاعرة بغيره بافتقار واجب بعض الاعمال
 عن هذا لا يرد بان الشارح صرح فى موقف الجواهر بان الحواس انما سميت مدركة لمحصل الصور فيها وكونها مفعلة على الادراك فاذن

من الشارح ان الذين لا يحصل فيه الا امر كئي وصور الجزئيات المادية تتحصل في الحواس وان للدرك لكل والجزئي هي انفس فلنرفع الامر الى
 الثاني ولعلنا قد قلنا ان كذا تراو ناظر ولم نجزم به وقد يورد على الشارح بانه لو سلم ان الجزئيات المادية لا يدركها النفس الا على وجه كلي لكن
 المجزئات تدرك بعضها جذا على الوجه الجزئي فاختل المحصر واجاب عنه بعض الاكابر بقوله بان كلام الشارح مبني على ان الكلية والجزئية صفتان
 للعلم دون المعاني من قدام الفلاسفة فالادراك العقلي كلي والادراك الاحساسي جزئي وبنار على هذا صح قولهم ان الباربي عز وجل
 لا يدرك الجزئيات المادية الا على وجه كلي فان مرادهم نفي العلم الاحساسي وثبات العقل والتفكير علم كلي وان كان المعلوم مخصصا فتشخص الصورة
 الذهنية غير ان عن الشركة والاحاصل بان الذين اى الذات المجردة لا يدرك الامر كليا اى لا يحصل فيها عند الادراك الامر على غير ما عن
 الشركة فلم يثل الصورة القائمة بها على الهوية للمناعة عن الشركة واما صحة هذا القول وفساده فليس عندنا على الشارح فانه ههنا في صدور نقل
 المذهب لاني التوهم والتسديد ولم يبق الكلام الا في العلم الاحساسي ولذا اورد به نقضا قوله بان الجزئيات اه فان قلت الموجود الذي
 ما ليس له وجوده يترب عليه الآثار اى آثار الشخص الخارجي وهذا المعنى يصديق على الجزئيات الحاصلة في القوى الظاهرة يعني ان الصورة قد تتحصل
 في نفس الظاهر كما هو المختار عند المشائيه وهذه الصورة لا يترب عليها الآثار في مجرودة ذهنية والنقض وارد بها فلا وجه لتفسيه القوى بالباطنة
 واجاب عنه بعض الاكابر بقوله بان المراد بالحواس الحواس الظاهرة فانه كثيرا ما يطلق لفظ الحواس وياد بها الظاهرة ولفظ القوى يطلق على الباطنة
 وقوله المدركة بالحواس المرشدة في القوى الباطنة بيان وتفصيل للجزئيات يعني الجزئيات بقسميها الحاصلة في الحواس الظاهرة والمرشدة في القوى
 الباطنة متخارة بالموتية وليست موجودات خارجية وفيه ان توجيه كلام الشارح بهذا الوجه لا يخلو عن البعد وليس فيه الواو العاطفة من الحواس
 والمرشدة في القوى الباطنة لا يدونها على هذا توجيهه كما لا يخفى مما يورد كونه صور الجزئيات المادية حاصلة في نفس الظاهر لقال الشيخ في طبقات الشفاء
 يشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك نحو من الانحاء فان كان الادراك ادراكا لشيء مادي فمأخذ صورة مجرودة عن المادة وتجريلا
 والحس يأخذ الصورة عن المادة مع لواحقها ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة كالحاذاة والوضع والمقابلة واذا زال تلك النسبة بطل
 ذلك لما خذ اور عليه بانه لا تأيد فيه فعمل مراده بالحس الحس المشترك وفيه ان هذا لا يرد ويرجع الى جواب المحشى قلت مدركات الحس الظاهر حال
 احساسها انما ينطبع في الحس المشترك لاني الحس الظاهر فاذا ابصرنا شيئا فصورته انما ينطبع في الحس المشترك لاني البصر والاحساس انما بالحس
 مشترك فانه يأخذ الصورة عن المادة حال كونها اى حال كون الصورة عند الحس الظاهر واذا زالت هذه الحالة اى المقابلة بطل ذلك لا خذ
 لا نقاء شرطه ويحصل الصورة في الخزانة اى في خزانة الحس المشترك وهو الخيال فلم يحصل الصورة في الحس الظاهر فظهر وجه تخصيص الشارح القوى
 بالباطنة وفيه فانا بعض الاكابر قد انه لو كان الامر كما زعم اشتراط ادراك الحس المشترك بحضور المادة وموادها مذهب في المذهب
 الفلاسفة وكلام على مذموم قد صرحوا بانطباع الصورة في الجليدية ثم في مجمع النور واما الحس المشترك فانه ينطبع فيه بعد انطباعها في فاما يمكن
 ان يراد بالحس الحس المشترك واما حصول الصورة في الخيال فانه هو عند طريقان الاول لا عند غيبوبة المادة كما يدل عليه كلام المحشى والاضاف
 الشيخ في طبقات الشفاء فانهما البصر وهو قوة مرتبة في العصبية المجردة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام وذوات اللون
 وهذا نفس في الطب البصرية في الصورة في الحواس الظاهرة والقول بانطباع الصورة في الجليدية كما تسامح في نسبة الادراك

الى البصر في غاية البعد فندركهم بنسبهم في الصورة في الجليدية كما هو مصرح في كتيبهم فاصحوا ذلك ان نقول في الجواب عن النقض بصور الخبزيات المرسومة في القوي الباطنة ان المراد بالهوية هنا هوية تتنوع بها فرض الاشتراك مطلقا اي على وجه الاجتماع والبدلية معا وهوية الخبزيات المرسومة في القوي الباطنة تتنوع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع ودون البدلية واذا جاز الاشتراك البدلي في الصور الحاصلة في القوي الباطنة فهي غير متناهية في العدد والحاصل ان الصور الحاصلة في القوي الباطنة والكائنات من حيث اكتنافها بالعوارض الحسية غير قابلة للاشراك اصلا لكنها من حيث انفسها قابلة للاشراك البدلية ودون الاجتماعية الا ترى ان البيضة الحاصلة في الخيالن تطبق على كل مضية بيضيه من البيضات المعنوية اذ ارفع احد ما وضع الاخرى مقامها على سبيل البدل بحيث يحجز العقل ان يكون هي هي وليس هذا الحكم مختصا ببعض الصور الخيالية كصورة البيضة المعنوية بل ضعيف البصر بل تجري في كل صورة خيالية وهيمية كما قال وهكذا سائر الصور الخيالية والهيمية تجري فيها الاشتراك البدلي لتوكل صورة خيالية وهيمية تطبق على الافراد العينية والفرضية لان المراد بالاشتراك البدلي مطلق الاشتراك سواء كان بين الموجودات او الاشياء الفرضية فكما نرى في الخيال فلوهم باستخدام الصورة ان يخترع مثله في الشكل واللون والمقدار وغيره فيجوز في الصور الخيالية الاشتراك البدلي بين هذا الخيال والموجودات بين الخياليين في كل تخيل وتوهم كما يظهر بالتأمل الصادق وتفصيلا اي تفصيل الجواب ان مدركات الحس الظاهر لوجودها في الخارج ومقارنتها للمادة ولو احتمل يلحقها هوية تتنوع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية معا فالصور الحاصلة في الحواس الظاهرة مجردة عن نفس المادة مع شرط حضور المادة عند الحس وتوقع نسبة ووضع من المقابلة والتلاقي ولا تجزئ فيها عن لواحق المادة فهي من قبيل الموجودات الخارجية قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات والاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئة مخصوصة من الابن والوضع والمتى والكيف والكم وغير ذلك لا يفيض ذلك لانفك الشيء عن امثاله في الوجود الخارجي ولا يشاركها فيها غيره ولا يخفى ان هذا الكلام من المحشى تصحح يحصل الصورة في الحس الظاهر وقد ذكره من قبل حيث قال مدركات الحس الظاهر ما تنطبع في الحس المشترك لان في الحس الظاهر الا ان يقال المراد انه يحصل الصورة في الحس المشترك فانه يأخذ الصورة عن المادة حال كونها عند الحس الظاهر ويلتهم ان الصورة الحاصلة في الحس المشترك حال كونها عند الحس الظاهر موجودة في الخارج اذ يلحقها هوية تتنوع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية معا والصورة الحاصلة في الحس الباطن سواء كان حسا مشتركا او خيالا او محسوسا فيه وكونها مجردة عن المادة وعوارضها تجزئها ناقضا لوجودها في الحاصلة في الحس المشترك والخيال مجردة عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها الى وجود المادة لكنها ليست مجردة عن اللواحق المادية كتقديرها وتشكلها ووضعها والحاصلة في الوهم مجردة عن المادة وعن بعض لواحق المادة لانه يقال المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في المادة فالصور المرسومة في الحواس الباطنة بسبب تجزئتها من التجزئتها هوية تتنوع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع ودون البدلية بل هي تقبل الاشتراك البدلي والصورة الحاصلة في العقل لحصولها فيه يلحقها هوية تتنوع بها فرض صدقها على غيرها من الصور العقلية وكونها مجردة عن المادة ولو احتمل تجزئتها ما يمكن فرض اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية والحاصل ان الصور المحسوسة لا تستقيم لها على اللواحق المادية متعينة بحيث لا يحتمل الاشتراك اصلا والصور المدركة بالحس الباطن تجزئها تجزئتها مقتضاها اشتراكها بالاشراك بالاشراك القلبية تجزئها بالاشراك على وجه الاجتماع البصرية فبما كان من وجه الاول ان التفرقة بين الصور الحاصلة في الحس الباطن والقوي

المشترك حال كونها عند الحس الظاهر وبين الحاصلة في القوى الباطنة بان الاول من الموجودات الخارجية والثاني من الموجودات الذهنية بال
لان الصور الحاصلة في الحس الظاهر وفي الحس المشترك حال كونها عند الحس الظاهر لا ترتب عليها الآثار الخارجية لان صورة النار الحاصلة
في البصر لا تحرق شيئا وحصول صورة الخلاوة في الذوق لا يكمل شيئا حلو وفي الحاصلة في الخيال سواء في عدم ترتب الآثار فهي موجودة
ذهنية الثاني ان قبول الصور الخيالية والوهمية الاشتراك البديهي ثم قد يشبه تشابه العوارض ولا يتميز تميزا تاما فيجوز ان ما يخلط به هذا ام ذلك
لكن هذا التجويز انما هو من غلط الوهم واما في نفس الامر فلا يقبل الاشتراك اصلا لا معا ولا بدلا بل هو مشتمل على المزية لا يقال للارواح بالاشتراك
البديهي اعم مما يكون في نفس الامر بحسب التجويز العقلي الغير المطابق لانه يلزم ان يكون بعض الصور الحاصلة في الحس الظاهر او في الحس
المشترك حال كونها عند الحس الظاهر من هذا القبيل كصورة ضيف البصر والشع المرئي من بعيد فانه يجوز فيها ان هذا ام ذاك تجوزا غير مطابق
الثالث ان الموجود الذهني تشخصا البته سواء كان موجودا في الحس او العقل فان اراد صدقه بدل مع هذا الشخص فهو باطل قطعاً لان تشخصه
الاشتراك الاجتماعي والبديهي معاذ هنيئا كان تشخصا وخارجيا وان اراد انه مع قطع النظر عن هذا الشخص صادق بدلا فليكن صادقا بدلا
على كثيرين صادق اجتماعا واجاب عنه بعض الكاثرين بان ههنا تشخص تشخص المعلوم فان المعلوم في ادراك الحواس خبري البته
باتفاق القلائد ثم يلحق تشخص آخر عند حصوله في الحس فاذا قطع النظر عن تشخص يبقى المعلوم بتشخصه والحشي يدعي ان تشخصه غائب
عن الشبهة البديعية فان قلت كيف بقي تشخص الخارجي في الحس مع المصادقة بين الوجود وتشخصه اذ ليس في الحس وجود خارجي فليس
هناك تشخص خارجي قلت هذا لا يرد ولا يضر في هذا المقام فان المقام مقام نقل المذهب وليس عمدة الصعوبة والفساد على الدافع وحصول
التشخص الذي عرض له في الخارج مذموم وقد قصدوا عليه نبههم غير قابلة للتناول مع انهم يقولون ان التشخص في ظرف يساوق الوجود
في ذلك الظرف فلا يصح تبدل الوجود في ظرف التشخص واما بقا التشخص في ظرف آخر مع عروض وجوده فلا يمنعونه فتأمل فيه حق
التأمل وبعد للتيا والتي اي بعد اجمال الجواب وتفصيله هذا جواب آخر عن النقض بصور التجريبات الحاصلة في الحواس مطلقا تقرره انك
قد عرفت ان المراد بالوجود الذهني ههنا وجود ذهني لا يندو خذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار وهو لا يصدق الا على ما فيه نوع من الاشتراك
وهو الاشتراك على وجه الاجتماع قال في الحاشية حاصلا هذا الجواب ان المراد بالهوية الشخصية هوية يتبع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع
والصورة الجزئية الحاصلة في خيال زيد مثلا من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الحاصلة لها في ذلك الخيال ينطبق على تلك الصورة
في اتي خيال تحصل على وجه الاجتماع قد سبق ان الصورة الحاصلة في الخيال او الوهم وكذا الصورة الحاصلة في الحس الظاهر وفي الحس
المشترك حال كون المحسوسات عند الحس الظاهر اعتبارين فهي من حيث انها تشخصه بالشخص الحسي وتختلفه بالعوارض الحسية موجودة
بالوجود الذي يندو خذو الوجود الخارجي ومن حيث هي اي مع قطع النظر عن تشخص الحسي والعوارض المرتبة على تشخصه موجودة بوجوه
لا يندو خذو الوجود الخارجي ومنطبقه على تلك الصورة في اي حس تحصل على سبيل الاجتماع فتلك الصور موجودة ذهنية وغير منجزة
بالموت لانها غير مشتملة على هوية يمنع عن الاشتراك الاجتماعي ولكنها مع ذلك ليست بكلية كما قال ولا يلزم من ذلك كلية مدركات الحواس
لان مناط الكلية جواز التطبيق على الاعيان الخارجية محقق كانت او مقدرة على وجه الاجتماع انتهى يعني ان الصور الحاصلة

في الحواس من كل غير متميزة على الهوية المانعة عن الاشتراك الاجتماعي لكنها ليست بكنية اختلاط الكليات جواز الاشتراك الاجتماعي بين الاعيان الخارجية المحققة والمقدرة والصور الحسية غير مشتركة بينها بل هي مشتركة بين الصور الموجودة في الحواس الكثيرة فهي موجودة ذهنية واعترافا على بعض الاكابر بقوله بان هذا الجواب كالجواب الاول يعني على ان الحاصل في الخيال الهوية الخارجية تكون مكنونة بالعوارض الخيالية فانقطع النظر عن العوارض الخيالية تبقى الهوية الخارجية والهوية غير الناقصة عن الاشتراك الجمعي بين الصور الحاصلة في الخيالات فتصدق على الهوية الخارجية انها غير متمايزة بالهوية المانعة عن الاشتراك الجمعي ولو اريد بالهوية ما يمنع الاشتراك بين الاشخاص الخارجية لا يصدق على الصورة الخيالية ايضا لانها متمايزة بهوية مانعة عن الاشتراك الجمعي بحسب الخارج واجاب عنه بان المراد المتمايزة بهوية مانعة عن الاشتراك في ظرف ذلك هو وجوده موجودا خارجيا والمتمايزة بهوية مانعة عن الاشتراك بحسب ذلك نظرا لوجوده ذهني والهوية الخارجية في ظرف الخارج متمايزة بهوية مانعة عن الاشتراك بحسب ذلك لظرف وفيه ان الصور الحاصلة في الحواس هويتها غير مانعة عن الاشتراك الجمعي بحسب ظرف الذهن ومتمايزة بهوية مانعة عن الاشتراك الجمعي بحسب ظرف الخارج كك الهوية الخارجية غير مانعة عن الاشتراك الجمعي بحسب ظرف الذهن ومتمايزة بهوية مانعة عن الاشتراك الجمعي بحسب ظرف الخارج فلا وجه للفرق هذا فاما في قولهم بان المدرك لا يخفى ان المتمايزة في الخارج بهوية لا تمايز في حقيقة الخارجى بهوية وهي متمايزة بها في هذا التحقق سواء كانت الهوية خارجية عن الحقيقة الشخصية كما ذهب اليه المحققون حيث ذهبوا الى ان الاختلاف بين الكلي والجزئي بحسب الادراك دون المدرك فما كان مدركا من حيث التمايز جزئي وما كان مدركا من حيث نفس ما هيته مع قطع النظر عن التمايز كلي ولما كان الاول مخصصا في الاحساس والاشياء في العقل فالادراك بالادراك الاساسي جزئي وما ادرك بالادراك العقل كلى او اخلت فيها كما ذهب اليه غيرهم حيث ذهبوا الى ان الشخص جزئي على الشخص مذهب عقلي من الماهية والشخص فاهوية على كل الماهية ليس امر منضمها فالتمايز في الخارج بهوية وهي غير متمايزة بهوية تضم اليه بحسب هذا النوع من الوجود واجاب عنه بعض الاكابر بقوله بان هذه المناقشة تشبه المناقشة اللفظية فانه انما يريد بالانضمام حقيقة الانضمام وانما ان اريد بالتمايز بحسب ماهية وهي متميزة بحسب ذلك لظرف من الوجود فلا يرد شئ الا التفسير بحسب اللفظ مع انه من البين ان الماهية في الحواس هوية متمايزة للهوية الموجودة في الخارج ضرورة ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الشخص فالدرك بالحواس تمايز في حقيقة الماهية بهوية وهي تضم اليها في هذا التحقق فلا يصح قول الشارح ان المدرك بالحواس لا تمايز في حقيقة الماهية بهوية وهي تضم اليها في هذا التحقق واجاب عنه بعض الاكابر بقوله بان مذهب الفلاسفة ان الموجود في الذهن الهوية الخارجية وعليه يعني جواب الحاشي الذي مر فيقول الحق الحاصلة في الحواس متميزة على هوية خارجية محفوظة في الحاسة وقد عرض لها هوية اخرى فبالهوية الاولى امتازت عن صور اشخاص اخرى والتمايز الذي حصل في الحاسة قد امتازت عن الصور الحاصلة من هذا الشخص في خيالات اخرى في الحاسة استازت بهويتين منضمته احداهما في هذا النوع من الوجود والاخرى في نوع الوجود الخارجى فالهوية الحاصلة في الحاسة لم تختر في الذهن بهوية منضمته في حقيقة الماهية فقط بل تمايز في الذهن بهوية منضمته في الوجود الخارجى ايضا وهو المراد بقول الشارح ان المدرك بالحواس لا تمايز في حقيقة الماهية بهوية وهي تضم اليها في هذا التحقق فلا اشكال في التفسير بالبعد عن اللفظ وهو الذي قال الشارح وكل ذلك تكلف وتعسف قولهم وكل ذلك تعسف وذلك لان المتبادر من قوله وان تمايزه تغاير للمميز بالذات انما جعل وجه التعسف انه خلاف المتبادر لان المتبادر من لفظ التعسف انه معنى لبعيد عن اللفظ والحاصل ان الشارح قد اعترض على قولهم

تخييد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب بالغير وتقييد الممكن بذلك ليس احترازاً فلا يمكن بالغير بل رعاية لموافقة قيده لذاته في الواجب
وانظار لكون الامكان مقتضى الذات واورده عليه بان الامكان لا يكون مقتضى الذات واجاب عنه كحاشي بوجدين الاول باشارته اليه بقوله
فيه ساحة يعني ان القول باقتضاء الذات للامكان مسامحة وللارادة عدم اقتضاء الغير لان الامكان سلب ضرورة الناشئة عن الذات
لا سلب ضرورة الناشئة عنها يعني ان قيد لذاته ليس قيد للسلب بل موقيد للسلب فلا يكون السلب مقتضى الذات ضرورة ان يحتاج
الوجوب بالغير والامتناع بالغير يعني لو كان لذاته قيد السلب لكانت الضرورة المسلوطة مطلقة وسلب ضرورة المطلقة انما يكون باقتضاء
جميع انحاء الضرورة ذاتية كانت او غيرا فلا يجامع الامكان الوجوب بالغير والامتناع بالغير اذ فيها ضرورة غيرية ولو كان الامكان عبرة من
سلب مطلق الضرورة فتعذر ان كان مجامع الوجوب بالغير والامتناع بالغير لكنه يجامع الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضاً لان فيه ما
سلب ضرورة الغيرية فكيف يكون مقابلاً لها واورده عليه بانهم قالوا في نفى الامكان بالغير انه لو كان بالغير يلزم توارد العلتين المستقلتين
اعني الذات والغير على شئ واحد وهذا صحيح في كون الذات مقتضية له واجيب بانه لما كانت الذات كافية كانت بمنزلة العلة والخالف ان الذي يلزم
في توارد العلل المستقلة على ذات واحدة يلزم في ورود العلة على الذات كافية فيه والثاني ان القول بان الامكان ليس مقتضى الذات
كقوله عبارة عن سلب الضرورة الناشئة عن الذات لا عن سلب ضرورة الناشئة عنها سلم الا انه يمكن ان يقال سلب ضرورة الناشئة
عن الذات ناش عنها بان يجعل السلب محمول سالبة المحمول اسي يعتبر للسلب نحو من الثبوت ويجعل السلب محمولاً على ان اقتضاء الذات
للسلب لا يعقل بدون اعتبار الثبوت اذ السلب البسيط لا يكون بعلة فلا يكون الذات عليه مقتضية للسلب البسيط وبالجملة الضرورة المسلوطة
ليست ضرورة مطلقة بل هي مقيدة بالناشئة عن الذات فيكون سلب هذه الضرورة اذا كان السلب محمول سالبة المحمول مقتضى الذات
ويجاء الوجوب بالغير والامتناع بالغير وانما لم يعتبر الايجاب العرولي لانه موقوف على وجود المثبت له فيلزم تقدم الوجود على الامكان
بخلاف السلب المحمول على ما عليه للتأخرون ويرد عليه وجوه الاول ما قال ولكن الخارج عن الحصر لعقلي هو السلب البسيط يعني ان
الخارج عن حصر المواد في الوجوب والامتناع والامكان هو السلب البسيط لا السلب الثابت فان الوجوب ضرورة الوجود بالنظر الى الذات
والامتناع ضرورة العدم بالنظر اليها فلم يكن الامكان سلباً سلباً بسيطاً اختل الحصر والثاني باشارته اليه بقوله بل ليس ههنا اقتضاء
ليس في حد الامكان اعتبار الاقتضاء لاني الضرورة ولا في سلبها فان الامكان سلب ضرورة التي هي بالنظر الى الذات سلباً
بسيطاً هذا السلب لا يصح انفاكه عن الذات في مرتبة من المراتب وهو يدل على الاستلزام دون الاقتضاء بل يدل على عدم الاقتضاء اذ على
تقدير الاقتضاء كانت الذات متقدمة على هذا السلب فيلزم انفكاك هذا السلب عن مرتبة الذات، ف ههنا استلزام بمعنى مطلق امتناع الانفكاك
وبغير الاقتضاء والتأثير الثالث ما قال وعلى كل تقدير اي سواء كان ههنا اقتضاء او لا يكون لا يلزم من سلب مقتيد السلب لمقتيد يعني انه
لا بد من تقييد الضرورة المسلوطة بقيد او ليس الامكان عبارة عن سلب مطلق الضرورة بل هو سلب ضرورة التي هي بالنظر الى الذات ولا يلزم
ان يكون السلب مقتيداً بهذا القيد حتى يكون السلب ناشئاً عن الذات لان تقييد المقيد رفع المقيد لا يرفع المقيد وسياتي تحقيقه في مقامه
سواء كان الممكن لذاته آه المشهور ان الموجد والخارجي ينقسم الى الموجد والعرض والحق ان المقسم اليها هو الموجد في نفس الامر مطلقاً لا الموجد والخارج

لأن العلم والحدوث والنسب اعراض وليست بموجودة في الخارج على ما ذهب إليه المحققون اعلم انه لا يرب أن من الاعراض ما لا توجد في الخارج للنسب
 والاعراض فانها لا توجد خارج المشاعر بل لا توجد في الاذهان والصورة الذهنية عرض في الذهن مع انها ليست بموجودة خارج المشاعر ولا موجودة
 بموجودة تترتب عليه الآثار الخارجية لكونها موجودة بوجد ظلي عندهم فلا يجوز ان يكون مقسم الجوهري والعرض الموجود الخارجي سواء اراد به الموجود خارج
 المشاعر او اراد به الموجود بوجد تترتب عليه الآثار الخارجية فالحق ان مقسم الجوهري والعرض هي المية الموجودة بوجد مطلقا ذهنيًا كان او عينيًا
 و لوجود الحقيقة اعم من ان يكون بنفسه او بتبشائه وعلى هذا الأمور العامة اعراض كالأمور الانتزاعية لانها قائمة بالموضوعات قياسا متزاعيا
 وتخصيص القيام الماخوذ في تعريف العرض بالقيام الانضمامي تخرج المقولات النسبية والكيفيات الانتزاعية والكلم المنفصل عن الاعراض
 اذ هي باسم انتزاعية وبالجملة لا فرق بين الأمور الانتزاعية والأمور العامة فلما وجد بعد ذلك من الاعراض دون الاخرى ومن زعم ان مقسم
 الموجود خارج المشاعر لما ورد عليه ان العلم والحدوث والنسب اعراض مع انها ليست بموجودة في الخارج اجاب عنه بوجدين الاول بالاشارة اليه
 بقوله والقول بان عداه من الاعراض من قبيل المساوغة وتشبيه الأمور الذهنية بالأمور العينية في القيام بالموضوع والتصادف بها والثاني ما اوردنا
 اليه بقوله وبان الجوهري والعرض قيد القسم لانفسه يعني ان الجوهري والعرض ليسا مقسمين بل هما قيدان للقسم والقسم الموجود الخارجي الجوهري والموجود في
 العرض قيد القسم بجوز ان يكون اعم من المقسم في جزين الجوهريين تحلفا اما في الاول فلما فيه من ارتكاب التجوز في اطلاق لفظ العرض على الموجود الذهني
 مع انه مخالف لتقصر حاشته في الثاني ارتكاب نعم لم يسموا العرض في شيء من المواضع بحيث يتناول كل فرد منه فانهم لم يسموا معنى الجوهري والعرض الا
 في ضمن هذا التقسيم ولم يزدوا في موضع آخر عند ذكره على ما يستفاد من هذا التقسيم فان قيل فحينئذ اي حين كون المقسم الموجود في نفس الامر
 ان يكون الأمور العامة اعراضا لكونها اوصافا موجودة في نفس الامر تحقق مناشيها ولا يمكن ان تدخل في الجوهري فلا بد وان تدخل تحت العرض والامور
 يختل المحصر مع انهم لم يعيدوا منها قلت التركيب العقلي معتبر فيما اى في افراد ما ينقسم الى المقولات او المراتب التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم الى المقولات
 بالانذار تحتها كما يقال المسيات اما جواهر اما اعراض فيكون المندرج تحت المقولات مركبا عطفيا ولا يلزم ان يكون المقسم مركبا عطفيا حتى يكون
 الجوهري مع كونه مقولة مركبا عطفيا وفي بعض النسخ فيما ينقسم اليه المقولات وهذا ظاهر لان المقولة عبارة عن الجنس العالي فوجب ان يكون له فصل
 في الحاصل ان الأمور المندرجة تحت مقولة من المقولات تكون مركبات عقلية فلو كانت الأمور العامة اعراضا يجب اندرجها تحت احد
 مقولات العرض مع انها ليست بمندرجة تحت مقولة من المقولات واذا لم تكن مندرجة تحت مقولة من المقولات فتكون الأمور العامة خارجة
 عنه اى عن العرض لكونها بسائط عقلية فية ان هذا لا يدفع الاعتراض اذ حاصله انه على تقدير كون المقسم الموجود في نفس الامر يلزم كون الامور العامة
 اعراضا لكونها اوصافا موجودة في نفس الامر ولا يمكن ان تدخل في الجوهري فلا بد ان يدخل تحت العرض والاختلال المحصر مع انهم لم يعيدوا الامور العامة
 في الاعراض والتفصيل بان التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم اليه المقولات فتكون الأمور العامة خارجة عن العرض لكونها بسائط عقلية غير دافع
 له لان احتمال المحصر باق بعد و لو خصص المقسم بالموجود الذي يخص في المركبات العقلية فلا محيد عن التكلف واعلم انه لا يلزم من عدم اندراج
 الأمور العامة تحت مقولة ان لا تكون اعراضا اذ العرض غير مختص في المقولات الشئ كما انشع في قاطيعه رياس الشفا فالامور العامة
 كالوجود والوحدة وغيرها اعراض قائمة بالموضوعات قياسا متزاعيا مع عدم اندراجها تحت مقولة من المقولات ولعمري ما قال بعض الحكماء بغيره

ان الاستدلال بهذا الوجه على عدم كون الامور العامة اعرافا موقوف على ان العرض تحصر في المقولات وعلى ان المقولات اجناس عموما لا ينافي ما
تحتها وان الامور العامة كلها لا بأس بطولها في حيز المنع اما الاول فلا يتم قالوا الوحدة عرض وخارجية من المقولات واما الثاني فلما نعلم من جهة ان
الفصول غير مندرجة تحت المقولات اندراج نوع تحت بل صدق الجوهري عليه صدق عرضي وقالوا الصوري الفصول فالصور غير مندرجة تحت
المقولة بحيث تكون مركبة منها ومن غير ما اذا جاز في بعض الموجودات ذلك فليجزم مثله في الامور العامة ايضا والسواد والبياض ونحوهما عموما
بساطتها وخواصها فليدرك احد من المقولات فاني مع صدق رسم العرض عليه ونعمه مذهب الفلاسفة فليكن الامور العامة من هذا القبيل
واما الثالث فالجواب انما قام على بساطة الوجود ونحوه لا على بساطة كل امر عام مع ان موصوفاتها اي موصوفات الامور العامة ليست بموصوفات
لها لان الشيء لا يقوم وجوده مثلا للموضوع لا بد وان يكون مقوما لما على فيه واما لا يكون شيء مقوما لوجوده مثلا الاستحالة تقدم الشيء على نفسه فيقوم
لا بد وان يكون مقدما على ما يقومه وانت تعلم ان احتمال المحصر والتكلف تخصيص لمقسم باق بعد واورده عليه بعض الاكابر في وجهين الاول ان
هذا انما يتم في الوجود الحقيقي اذا كان عارضا واما في الوجود المصدري فلا اذ ليس موجودية الموجودية فلا بأس بان يقرر الماهية ثم يقوم وجوده ثم يشرع
كما في سائر العوارض ولو كان الوجود عين للميات في حاله حال الميات في الجوهريه والعرضية وتقوم المحل وعدمه فوجود الجوهري جوهري لعدم كونه في
موضوع ووجود العرض عرض لكونه في موضوع وانت تعلم ان كل المراتب تقوم الماهية لوجودها بالمتشع انما مقومة لوجودها بالمتشع في الوجود
بعد الاستدلال فلا يخفى ما فيه اذ مقومه الماهية لا الماهية لانه صفة قائمة بالذات في قيام العرض بالموضوع وان كان المراد بها انما مقومة لوجودها
الموجود لوجود المنشأ ففهي ان مشأه ان كان صفة زائدة على الماهية فيكون تقويمها له عبارة عن تقويم منشأ الذي هو صفة منصفة فيلزم
تقدم الشيء على نفسه كما نرى على تقدير كون الكلام في الوجود الحقيقي وكونه عارضا وان كان في موضوعه نفس الماهية فلازم تقدم الشيء على نفسه ظاهر
جدا والثاني انه لو تم ما ذكره فلا يتم الا في الوجود ونحوه ولا يتم في سائر الامور العامة فليتل قال في الحاشية فيلزم ان لا يورد عليه هو انه
يحتل المحصر المعبر في التقسيمات اذ الامور العامة ليست بمجهر فلو لم تكن اعرافا ايضا لم يطل حصر الوجود وان كان في الجوهري والعرض يمكن ان يقال في ذلك
ان الوجود والامكان ونحوهما ما خوذ في التقسيم فالمقسم للجوهري والعرض الموجود وان كان في نفس الامر هو ان التقسيم هو ان التقسيم بان يكون جزءا من
من جملة الاقسام والا يلزم كون الشيء جزءا من نفسه او كله فلا يكون الوجود والامكان وغيرهما جزءا من عرض بل هو ما يصدق عليهما بوجوب
صدق التقسيم وجزءه على الاقسام فلا يكتل المحصر اذا اختلال انما يلزم لو كان دخلا تحت التقسيم ولا يذلل تحت قسم من اقسامه وهما ليس كذلك
اذا الوجود ونحوه ما خوذ في التقسيم وليس دخلا تحت واورده عليه بعض الاكابر في الاول بان الوارد بعد تسليم ما قال ان اللازم من بيان ان موصوف
الوجود ليس موضوعا فوجوده لا في موضوع فيلزم ان يكون جوهريا ولا وجه لاختلال المحصر ببيان انه ليس في موضوع الا ان يراو في تعريف
الجوهري قيد زائد لكونه موجودا في المادة او قائما بنفسه وثانيا بان ما قال في العذر غير تام لان الماخوذية في التقسيم لا ينافي كونه من الاقسام بل ما يخذ
فيه ان صدق عليه التقسيم صدق الكلي على الفرد فلا بد من دخوله في جملة الاقسام والاختلال لخطه قطعا وفيه ان يصدق عليه تقسيم ان كان مستأ
للمقسم او عام منه فلا يكون من جملة الاقسام والمراد بما يوخى في التقسيم ما يكون مساويا للمقسم او عام منه ويمكن ان يقال بعض الامور العامة اعني ما يشمل
التقسيم لا يمكن ان يوخى في التقسيم لعدم كونه مساويا للموجود في نفس الامر بل خص منه لصدق الموجود في نفس الامر في التقسيم الثالث بدونه

فإنه قد علمت قد سبق ان كل ما يقع في جملة الاقسام والاكمل المحصر قوله اي في محل آه لما كان ظاهرا الكلام هو ما يكون قد علمت
 للال على اي وجب كان سواء كان لطبيعة الحال شخصية كما في كونه موضوعا وليس كك والال كان كل محل موضوعا لوجوب حتمية الحال
 مطلقا في تشخصه الى محل فستره بقوله اي في محل يقوم ذلك المحل الى من حيث العموم والخصوص يعني يكون المحل العام مقبولا الى العام
 والمحل المخصوص يكون مقبولا الى المحل المخصوص ولا قابلية في ان يكون بعض الاعراض من حيث العموم علة لتشخص المحل او من تمامات تشخص
 المحل كما قالوا الزمان علة لتشخص الحركة والالين والشكل والمقدار تمامات لعلة تشخص الجسم فلا يمتنع تعريف المادة بدخول موضوعات هذه الاعراض
 ولا تعريف الموضوع بخروج محالها اعدم انتقاض تعريف المادة بدخول موضوعات هذه الاعراض فلما قال فالمادة التي هي محل الصورة
 تقوم باطل فيها من الاعراض القائمة بها من حيث العموم والخصوص يعني ان المادة وان كانت موضوعة بالنسبة الى الاعراض القائمة
 بها كالليفية الاستعدادية وغيره لكن لا يقوم المحل الذي هو الصورة بهاتين الحشيتين يعني ان المادة لا تقوم الصورة الحالية فيها حتى
 العموم والخصوص بل انما تقوم من حيث المخصوص لا من حيث العموم واذا لم تكن مقومة لها من حيث العموم فلا تكون موضوعة لها فان
 الصورة المطلقة لا تحتاج الى الوجود اصلا بل الى الوجود في وجودها وتصلها الى الوجود في مادة للصورة الحالية فيها لا احتياجا اليها وموضوعة للاعراض
 القائمة بها لا تستغنى عنها والموضوع عبارة عن المحل المستغنى عن المحل بنفس حقيقة وان كان محتاجا الى المحل العام بحسب الخصوصية
 والعرض عبارة عن المحل المحتاج الى المحل بنفس حقيقة فلا يكون تعريف المادة منة فضلا بموضوعات الاعراض المذكورة وذلك لان
 الصورة ليست محتاجة اليها من حيث هي ولا بد للاعراض من ان تكون محتاجة الى محالها من حيث هي بل الصورة محتاجة اليها من حيث
 المخصوص فقط والعرض كما يكون محتاجا الى المحل من حيث المخصوص يكون محتاجا اليه من حيث العموم ايضا واذا لم يكن المحل من حيث العموم
 محتاجا الى المحل فلا يكون المحل عرضا ولا محله موضوعا واما عدم انتقاض تعريف الموضوع بخروج محال الاعراض المذكورة فلما قال بخلاف
 العرض فانه من حيث هو محتاج الى المحل المطلق ومن حيث المخصوص محتاج الى المحل الخاص فلا يخرج محال الاعراض المذكورة عن تعريف
 الموضوع لان تلك الاعراض من حيث هي محتاجة الى المحل المطلق وان كان خصوص المحل محتاجا الى المحل من حيث هو والخاص ان محله
 الصورة محتاج اليها في الوجود بمعنى ان طبيعتها المحتاجة الى طبيعة الصورة وخصوص الصورة محتاجة الى خصوص المحل بخلاف العرض فان
 طبيعتها المحتاجة عن طبيعتها العرض كما ان خصوص المحل غنى عن خصوص العرض فاحتياج المحل الى طبيعتها الحال في الوجود وغناها
 عنها في الوجود مدار جوهرية الحال وعرضية الحال الاول يسمى صورة والثاني عرضا ومحل الاول مادة ومحل الثاني موضوعا وتحقيق ان معنى
 احتياج العرض لمطلق الى الموضوع مطلق والخاص الى الخاص ليس الا ان مطلق وجود العرض محتاج الى مطلق وجود الموضوع ووجود
 العرض الخاص محتاج الى الموضوع الخاص ولا يخفى على مستيقظ ان الصورة بـقياس الى المادة التي عليها هذه الكثرة وجود الصورة
 الخاصة محتاج الى المادة الخاصة ضرورة ان تشخص المحل فرغ تشخص المحل كما تقر عنه عدم احتياج وجود الصورة المطلقة الى وجود المادة
 المطلقة فلان حلول الصورة الخاصة في المادة يستلزم حلول طبيعتها المطلقة فيها وهو يستلزم ان يكون طبيعتها الصورة محتاجة الى المادة
 او الحلول لا يتصور بدون الحاجة الذاتية وقد نسبوا عليه اليهم حيث اثبتوا الميوني في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفكاك

بان الجسمانية طبيعية نوعية وقد احتاجت الى المادة في الاجسام القابلة للافلاك فلا تكون غنية عنها لانهما لا يماثلان فيكون محتاجة اليها
 لانهما محتاج اليها احتياكا كانت واذ كان حلول الجسمانية الخاصة في المادة مستلزما للحلول الطبيعية المطلقة والحلول لا يتصور بدون الافتقار
 الذي فيكون مطلق وجود الصورة ايضا محتاجا الى مطلق وجود المحل فلا فرق بين العرض والصورة بهذا الوجه اصلا ونقطة الامر ان الحلول عبارة
 عن نحو الوجود ولذا قيل بحلول شيء في شيء عبارة عن وجوده له وسحق الشيء الذي تعالى ان مصداق الوجود هي نفس الطبيعة الطبيعية التي
 في شيء يكون بنفسه في انتفاء حقيقة مصداق الحلول ومطابقا للوجود الناعمي بل امرنا ان عليها فالصورة لما كان وجودها هو حلولها في محلها
 كانت بنفسه في انتفاء حقيقة مصداق الحلول ومطابقا للوجود الناعمي فلا يجوز ان تكون مستغنية عن محل بنفسه هيتهاد ليعرضها الا
 اليه خصوص بل هيتهاد هو بعينه شاكلة العرض كما لا يخفى فاستبان ان الفرق بين العرض والصورة لا يمكن بالنحو الذي ذكره غاية ما يمكن ان
 يقال في الفرق بينهما انها وان اشتركا في كونها خاليتين في محل لكن العرض محتاج الى المحل مطلقا يعني ان العرض الخاص محتاج الى المحل
 الخاص والعرض المطلق محتاج الى المحل المطلق ومحل العرض لا يحتاج اليه اصلا الا المحل المطلق الى العرض المطلق ولا المحل الخاص الى العرض
 الخاص ولا المحل الخاص الى العرض المطلق ولا المحل المطلق الى العرض الخاص واما الصورة فالحقيقة الخاصة منها محتاجة الى محلها الخاص ضرورة
 ان تشخص الحال في تشخص محل وتحتاج في وجودها المطلق الى محلها المطلق لانها طبيعية ناعية وتحتاج محلها الخاص الى طبيعتها المطلقة او طبيعتها
 المطلقة شريكة لعلها كما ثبت في محله وبهذا يظهر الفرق بين المادة والموضوع اذا المادة تقتضي وجودها بالفعل في طبيعة محل فيه لا الى خصوصية
 والموضوع لا يقتضي وجوده بالفعل في محل فيه اصلا الا الى مطلقة ولا الى خصوصية وبعد فيه كلام قد ذكرناه في شرح الهدية السعيدية واعلم انه
 لما اشتركا في ان اتصاف شيء بشيء فرع وجود الموصوف اور وعليه الحق الدواني بان السيولى متصفة بالصورة مع انه ليس للسيولى تقدم
 على الصورة بل الصورة متقدمة عليها واجاب عنه المحشي في الحاشية بقوله اتصاف السيولى بالصورة من حيث انها صورة مطلقة متقدمة
 على وجود السيولى وذلك لان السيولى امر بهم في صفاتها حتى ان طبيعتها فعلية القوة وجودها جبرية الاستعداد وليس شيئا متحصلا بالم
 يقتصر بالصورة ومن حيث انها صورة معنية متأخرة عنه اذا السيولى بعد اتصافها بالصورة المطلقة توجد فعلي تشخص الصورة والحاصل
 ان الصورة المطلقة متقدمة على السيولى في وجود نفسها ولا يمكن وجودها مجردة عن العوارض لشخصية كالوضع المعين والمقدار والشكل المعينين
 وقابلها الى السيولى في محتاجة الى السيولى في تشخصها فالصورة الشخصية لا تقار بان وجودها الى السيولى تكون حالة فيها ويكون الاتصاف بها
 انضماميا يتوقف على وجود المحل في الخارج واتصافها بالصورة المطلقة اتصاف انتزاعي كما سيصرح به في الحواشي الآتية بناء على ان السيولى
 امر بهم والصورة شيء متحصل ولا معنى للانضمام لتحصل الى البهم واتصافها بالاتصاف انتزاعي وهو لا يستدعي تقدم وجود الموصوف فيكون
 السيولى قد تصورت اى صارت ذات صورة مطلقة ووجدت فتصورت اى صارت ذات صورة معنية وهذا معنى قولهم السيولى محتاجة
 الى الصورة في وجودها والصورة محتاجة اليها في التشخص انتهى انت تعلم ان الصفة في الاتصاف الانتزاعي لا تكون موجودة في الخارج بموجب
 مغاير لوجود الموصوف بل الموصوف يكون في الخارج بحيث يصح انتزاع الصفة عنه والصورة موجودة بوجود مغاير لوجود السيولى ولا معنى
 لكون الحال في السيولى شخص الصورة فقط لما عرفت ان حلول الشخص مستلزم لحلول الطبيعة قطعاً ولا دخل فيه لانتزاع اصلا ثم الاتصاف

الاشياء وان لم يستع تقدم الموصوف لكن لا اقل من وجوب المعينة بنية وبين وجود الموصوف ولا يصح انتزاع شيء من الوجود المحض
فانهم واجاب لمحقق المدعى عن هذا النقص بوجوب الاول ان علته البيولي نفس الصورة ولما اتصاف البيولي بالصورة فيجوز ان يكون
متاخرا عن البيولي فلا يحدرو هذا ما يصح لو لم يكن نفس احسية الصورة حاله في البيولي وتصير حاله فيما بعد تحتها في نفس الموصوف ان حلول
شيء في شيء لا يمكن بدون الحاجة الذاتية كما تقرر عندهم مع ان متاخرا حلول الصورة عن نفس الصورة مخالف لتصير كما تم الثاني ان اتصاف
البيولي بالصورة من حيث انها صورة ما تقدم على البيولي وان كان متاخرا عن وجودها الذاتي وهذا الاتصاف ذهني والاتصاف بالصور
المعينة متاخرا عن وجود البيولي ويريد عليه ان الاتصاف بصفة موجودة في الخارج لا يكون للوجود تلك الصفة في الخارج وههنا الصورة موجودة
في الخارج فيكون الاتصاف بها ايضا في الخارج لا في الذهن وايضا انهم قد صرحوا ان البيولي والصورة متلازمان في الخارج وان الصورة
المطلقة شريكه لعلته البيولي في الخارج وظاهر ان كون الصورة المطلقة شريكه لعلته البيولي وكون البيولي علة قابلة لما يلزم وجودها كالتأني
والشكل ليس الا بحسب لوجود الخارج لا بحسب لوجود الذهني فلا معنى للقول بان اتصاف البيولي بالصورة ذهني وههنا كلام طويل
قد استوفينا في شرح الهدية السعيدة وفي رسالة مفردة لنا في هذا البحث والسرفيد ان العرض طبيعية ناعية محقة والصورة طبيعية مستقلة
من حيث هي وغير مستقلة باعتبار العوارض قتال انت تعلم انه ان اراد يكون العرض طبيعية ناعية وكون الصورة طبيعية مستقلة ان العرض
بطبيعية حال في محل بخلاف الصورة فنعية ما عرفت ان العرض والصورة في سبيل واحد وان اراد معنى آخر فليصور حتى ينظر فيه قوله وهو لا
اه المادة ههنا اهم من البيولي فان محل الصورة الجوهرية المعينة هو المركب من العناصر الاربعة بناء على ابقاء صور البساط في المركبات كما صر
بعض المحققين فما اورد على تعريف الموضوع بالمحل مستغنى عن الحال بان محل الصورة المعينة هي المادة وهي اي المادة العنصرية غير محتاجة
اليها اي الى الصورة المعينة لاني الوجود مع ان المادة لا بد ان تكون محتاجة الى الصورة في الوجود لان الفرق بين الجوهر والحال العرض
ان الحال ان كان محله موجودا وهذا الحال انما يوجد بالفعل بمحله فموضوعه ان كان محله لم يوجد بالفعل بالسبب فذلك الحال ولذلك الحال حق
في ايجاد محله بان يكون نفس صفة شريكه لعلته فهو الصورة ولاني اتحصل النوعي اشارة الى دفع ما قيل ان الحال الذي يحتاج اليها المحل في وجوده
بالفعل او في تحمله نوعا وحقيقة حقيقية تكون صورة لا عرضا والصورة التركيبية وان كانت لا تحتاج اليها المادة في وجودها بالفعل لكنها تحتاج
اليها في تحمله نوعا اي يا قوتها مثلا فتكون الصورة التركيبية المحصلة لها نوعا جوهر لا عرضا وجه الدفع ان المادة غير محتاجة الى الصورة التركيبية
اصلا لاني الوجود ولاني اتحصل النوعي لانها كانت قبل فيضانا متحصلة بالصورة الجوهرية العنصرية وهي كافية في تحصيلها فلا يحتاج في التحصل
الى تلك الصور اصلا سا قطلان محله هو المركب المتمزج من العناصر الاربعة وهو قبل الصورة المعينة ليس متحصلا بصورة تجعلها نوعا محصلا
وان كان موجودا وهذا ما يصح لو كان من شرط الصورة ان يقوم محله اما موجودا بالفعل او نوعا محصلا فالحال الذي لا يفيدها هو وجودها بالفعل
ولا النوعية ليس صورة فالصور التركيبية جوهرية لكن يظهر من كلام الشيخ في قاطع خبره بياس الشفاء ان محل الصورة لا بد وان يكون محتاجا اليها
في شئيتها ووجوده بالفعل لاني تقويمه نوعا وقد فصل هذا العرض باحل في شيء قد تمت شئيتها قبل حلولها فيه وقد احرز به عن الصورة او الصورة
لا تحل في شيء قد تمت شئيتها قبل حلولها فيه بل انما يصير ذلك لشيء بتلك الصورة وعلى هذا معنى العرض هو الحال في المحل المستغنى عنه

في الوجود بالفعل وخاطر ان هذا المعنى يتحقق في الصورة التركيبية فان المركب الممتزج غير محتاج اليها في الوجود فتكون الصورة التركيبية اعراضا لا افعالاً
 ضرورة ان صور البسائط باقية حين الترتيب واليها لو كان تحصيل المهيبة نوعاً كافياً في الجوهرية فلا يكون للنزاع الواقع فيما بينهم في جواز تركيب
 حقيقة من جوهر وعرض معنى محصل اذ الصورة على بنائى الحال الذي يقوم به محله اما وجوداً او نوعاً محصلاً والعرض ليس كسكن فكل ما يتركب
 منه ومن جوهر حقيقة فهو صوبه لا مماثلة ولا معنى للقول بكونه عنصراً ان المركب الممتزج يشتمل على من الاول البسائط والثاني وصف
 الاجتماع والبسائط متقدمة متقدمة بعوارها غير محتاجة في انهما الى صورة التركيبية صلاً فانهما يحتاج اليها اتصافاً بوصف الاجتماع وهو
 امر عرضي والحال الذي يحتاج اليه المحلل في امر عرضي يكون عرضاً لا صورة جوهرية قال في الحاشية يمكن بيان ذلك بان صور البسائط باقية
 عند التركيب فلو كانت صور المركبات حالة في الميولي يلزم اجتماع صور البسائط في محل واحد وهو ما ياباه فهم السليم قبل ابدانه لو لم يكن
 الصورة التركيبية حالة في المجموع بل في الميولي الصرفة فاما ان يحصل بسبب احصائه اخرى من الميولي مغايرة لما حصل من صور البسائط
 كما ان الحصة الحاصلة من صور المائتة مغايرة للحصة الحاصلة من النارية فلما اوجبه لان يقال المركب مركب من العناصر واما ان لا يحصل
 بل كل في الحصة الحاصلة من صورة البسيط فيانهم وحدة محل الصورة النارية والياقوتية مع انها باطلة لان الميولي النار الصرفة لا صلاته
 لها للياقوتية واما تحصل ابدال التركيب قال بعض الكاثير قه هذا بعينه واراد على حلول صور البسائط في الميولي ايضاً فان الصورة النوعية
 ان حصلت الميولي تحصيلاً غير تحصيلها الذي حصل بالصورة الجسمية فتعذر ما به الميولي نوعاً غير الجسم وان حصلت ذلك التحصيل الذي جازي
 من قبل الصورة الجسمية فيلزم توارر العلل على تحصيل واحد لا يمكن ان يقال حصل بالنوعية لتحصل الاخص لان مثل هذا يجري في صور المركبات
 اذ يجوز ان يكون صورها حالة في الميولي ويكون التحصيل الياسل بها مغايرة لتحصل الحاصل لصور البسائط بان يكون هذا التحصيل جزءاً من الاول
 ثم قال والحق عندي بعد ثبوت الصور النوعية الجوهرية انها مطلقاً البسائط كانت او مركبات حالة في الجسم اي المجموع المركب من البسائط
 والصورة الجسمية المتوحدت توحداً طبعياً وذلك لانها لو كانت حالة في الميولي فالهيولي اما محتاجة الى الصور كلها فيلزم انعدامها حين انعدام
 واحد من الصور واما محتاجة الى كل واحد من الصور فيلزم توارر العلل على معلول واحد تنفسي واما الى القدر المشترك بين الصور فمما لا يقدر
 المشترك اما ذاتي او عرضي لا سبيل الى الاول لانها اما جزئية تلك الصور فتكون مركبة وهي في غير ان اعتبار فيلزم تركيب الفصل وقد اجمعوا على
 بساطة الفصول في الصور ايضاً بسائط اذ البساطة والتركيب لا يتجانسان باختلاف الاعتبار واما تمام مميزات الصور فتكون الصورة حقيقة
 واحدة ولا سبيل الى الثاني ايضاً لانه يلزم ان يحتاج الميولي الى الصور نفسها فتكون اعراضاً واما محتاجة الى امر عارض لها فيكون بذات
 العارض جوهرها واما ليست محتاجة اصلاً فيلزم ان تكون اعراضاً فان الفرق بين الجوهر والحال والعرض والحال انها محتاجة الى امر عارض لها فيكون بذات
 لا يرد عند كون المحل الجسم فانه يختار ان الجسم محتاج الى كل واحد من الصور ولا استحالته فيه لان الجسم ليس واحداً شخصياً بل هو واحد بالعموم
 وانت تعلم ان الميولي وان كانت واحدة شخصية لكن محدتها شخصية مبهمه وهي باقية على كل حال ولذا تصح لقبول كل صورة مع بقائها
 بشخصها وتوارر العلل على معلول واحد تنفسي اي يتبع اذ كانت واحدة غير مبهمه فالحق ان الميولي مع وحدتها الشخصية تكون متعددة
 بتعدد الصور الى ان فيها اوزاناً واحدة بالذات ليس فيها اثنينية صلاً انما الاثنينية والتكثرة في الصور فيميولي المتصل قبل طرأ ان الانعصاف

هي بعيدا ميسولي الجزو بعد طرانه بمعنى انها واحد بالوحدة الشخصية المبهمة وكذا ميسولي المنفصل بعد وال الانفصال هي بعيدا ميسولي متصل انما
يبتل بالاتصال والانفصال لوحدة والكثرة العارضان فليست الميسولي في حد ذاتها ذات حصص حتى تقوم كل صورة في حصتها منها والاول
قابلة للاتصال والانفصال بل يكون لاتصل حصته من الميسولي ولتتصل حصته اخرى منها فلا يشترك الميسولي الشخصية بينه اعمد بقدر حصته
المعنية مع تبدل الصور فطران الميسولي مع وحدتها الشخصية قابلة للمقابلات ومحل لكل حليته وصورة وانما قان التحقيق ان محل صور المركبات كالصورة
الباقية هو الميسولي من حيث انها متصورة بصور البسائط اجمع فالميسولي بعد كونها متصورة بصور البسائط صارت مستعدة للصورة التركيبية
وان لم تكن بنفسها اومع واحدة او اثنين او ثلاثة منها مستعدة لها وانت تعلم ان اشكال لزوم عرضية الصور التركيبية باق بعد كما لا يخفى
اي الميسولي تحصل تصويها بصورة ما اي بالقدر المشترك من صور المركبات التي تصور بصورة معنية منها اي من صور المركبات والآلات
لم تحصل محل الصورة التركيبية المعنية التي هي متصلة قبل انضمامها اليه يلزم حلول المتحصل في غير المتحصل يعني ان محل الصورة المعنية التي هي متصلة
لا بد ان يكون متصلا قبل انضمامها اليه اولا معنى لحلول المتحصل في غير المتحصل وان تحصل بالانضمام بالصورة النوعية التركيبية المطلقة وتصف بها اقفا
اتنزعها والاتصاف الانتزاعي لا يجب ان يتأخر عن وجود الموصوف كما قال السقراط ان اتصاف الميسولي بالصورة المطلقة اتصاف
انتزاعي وهو لا يقتضي تقدم وجود الموصوف فلا يلزم تقدم وجود الميسولي على وجود الصورة المطلقة وبالصورة المعنية اتصاف اتصاف اتصاف
الموصوف قبل انضمام الصفة والاتصاف الانتزاعي لا يجب ان يتأخر عن وجود الموصوف ان يستلزم والاتصاف الانضمامي يجب ان
يتأخر عنه كما سياتي تفصيل ذلك قد عرفت ان الصفة في الاتصاف الانتزاعي لا تكون موجبة في الخارج لوجود متغير لوجود الموصوف بل الموصوف
يكون موجبا حيث يصح انتزاع الصفة عنه وهنا الصورة موجبة لوجود متغير وجود الميسولي فلما معنى لاتنزع الصورة المطلقة عنها المتغير
وجودها وانما الصورة المطلقة التي اتصاف الميسولي بها اتصاف انتزاعي لما ذاتية للصورة المعنية او عرضية لها على الاول لا يصح القول بان اتصاف
بأحد الاتصاف انتزاعي وبالأخرى انضمامي لان ذاتي الموجود في ظرف موجود في ذلك ظرف لا ان يثبي على ثني وجود الكل الطبيعي في الخارج
وعلى الثاني لا معنى للقول بان الاتصاف بهما سابق على الاتصاف بالصورة المعنية لان الصورة المطلقة لا يكون موجبة على هذا التقدير
الابتنشها ونشئها وصف انضمامي ضرورة ان القدر المشترك بين صور المعينة انما يتزعم عن الصور المعينة والاتصاف بالقدر المشترك
في قوة الاتصاف بالوصف الانضمامي فلا بد وان يتأخر عن وجود الموصوف ثم انه لا يلزم من حلول الصورة التركيبية في الميسولي حال كونها متصلة
بصور البسائط حلول المتحصل في غير المتحصل كما لا يخفى على من له فهم سليم وهذا يظهر لان الميسولي المركبات خمس مراتب بل ست مراتب الاولى تصور
بالصورة الجمعية المطلقة والثانية تصور بالصورة الجمعية المعينة والثالثة تصور بالصور البسائط في هذه المراتب مرتبان تصور بالصورة المطلقة
للبسائط وتصور بالصورة المعينة لهما والرابعة تصور بالصورة التركيبية المطلقة والخامسة تصور بالصورة التركيبية المعينة انتهى قوله المصنف
والمادة آه المراد بالتبليغ ما يشتمل على ما في قوله المصنف في قوله المصنف والمادة متباينان مندرجان تحت محل اندراج
الاخمين تحت الاعم يدل على التباين الكلي بينهما انه قد سبق ان المادة تكون موضوعا للنظر في الاعراض القائمة بها وجب الدفع ان المراد بالتباين
الاعم من التباين الكلي الشامل للتباين الكلي والجزئي وفيه انه ان اردت بيان ان يكون المصطلح اي المعنى الاعم الشامل للتباين الكلي والمهموم والخصوص

من وجه فاما معنى لحيثية التباين الكلي وان اراد العموم والخصوص من وجه فاما يتم لو ثبت ان من اللوازم ليس به ضرورة اعتلاوه في حيز الخفا
فالظاهر ان يوجب باقال الفاضل ميزاجان ان المراد بالتباين التباين بالحيثية والاعتبار بمعنى انهما لا يصدقان على شئ واحد باعتبار واحد بل
باعتبارين لاعتبار الامر من التضادين فيهما قوله اما ان لا يكون اه اعلم ان الزمان عند جمهور المتكلمين امر موهوم معروض القبليية والبعديية حقيقة
وبالذات الاشياء المتقدمة والمتأخرة فالقبل كان موجودا في الواقع ولم يكن البعد موجودا فيه ثم يكون البعد موجودا فيه والاداء السمي متقدما والاشياء
متأخرا وهذا المعنى عندهم ليس لان الشئ من الممكنات بل في اختيار الفاعل المختار فما وجد مع عدم الآخر صار متقدما ثم وجد الآخر اما مع تضارعه
وجوده او مع عدمه تضارعه عند جمهور الحكماء هو موجود ومعرض التساوية والبعديية حقيقة مجردة متقدمة بنفسها تكون لاجزائها تقدم وتاخر
بالذات والاشياء الآخر بالمعرض بواسطة مقارنته هذه الحقيقة مع اتفاق المتكلمين والحكماء على انه غير متناه في طرف الماضي واما عند
اهل التحقيق من المتأخرين فهو موجود متناه في هذا الطرف اي في طرف الماضي وحكم الوهم بلاتناهي حكمه بلاتناهي المكان فكما لا عبرة في حكمه بلاتناهي
المكان كذا لا عبرة في حكمه بلاتناهي الزمان فالقديم الزماني عند جمهور المتكلمين والحكماء هو الموجود المستمر في الامتداد الزماني الغير المتناهي في طرف
الماضي فلا يقف وجوده عند حد من ذلك الامتداد يكون قبله عدم والفرق بين قول الحكماء والمتكلمين ان القديم الزماني عند المتكلمين لا يكون
مسوقا لعدم في الواقع والحادث الزماني ما يكون مسوقا في الواقع لان الاعداد والوجودات كلها واقعية عندهم فاليعدم يعدم عن الواقع
وما يوجد يوجد في الواقع والسبق واللاحق بهذا الوجه موجب لتوهم متد غير متناه يكون القديم استمراره من دون توقف عليه ولا على خبره ويكون
الحادث في شطر منه وقبله عدمه في تلك المادة الغير المتناهية والحكماء قالوا لا تجد ولا تقاب في نفس الامر والواقع ولا يصح ان يقال فيها عدم
ثم وجودا ووجود ثم عدم والموجودات كلها قدرية بهذا النحو من الوجود فالموجودات كلها قد يمتد بهرته وليس شئ منها حادثا وهاهنا الزمان الغير
المتناهي مع ما فيه من الزمانيات المتخصصة بخبره ومنه سواء كان منطبقا عليه او غير منطبق موجود في نفس الامر واما الفوت واللاحق
في هذا النحو من الوجود واما الفوت واللاحق لبعض الزمانيات من بعض بحسب الوجود الزماني التدرجي والقديم الزماني ما يكون وجوده مستويا
للزمان الغير المتناهي في جانب الماضي اما على سبيل الانطباق عليه كالحركة القطعية لافلاك او غير منطبق عليها كالحركة التوسعية لها والحادث
الزماني ما يوجد في شطر منه اما على سبيل الانطباق عليه ولا على سبيل الانطباق عليه فالقدماء الدهرية بعضها حادث زماني والحادث الدهري
ليس بمحقق خلافا لصاحب الافق الحسين فانه زعم ان القبليية الانفكاكية التي تكون القبل بها منفكا عن البعد قد يكون تجللا لمرئيات وطرف
منه موجودا وموهوم وبهذا القبليية هي القبليية الزمانية ويكون القبل بهذه القبليية في خبر من الممتد او حد منه والبعدي خبر اخر منه او حد اخر
ويكون اجزاء المتصل او حد منه فاصلا بينها وقد يكون لا تجللا لمرئيات او لا ممتد هو من حدود الممتد بل يكون الانفكاك بين القبل والبعدي بنفس
الامر وحق الواقع بحسب تقدم عدم الصريح على ذات المتأخر مع تقرر ذات المتقدم في نفس الامر ففي القسم الاول عدم البعد ووجوده في
حين وفي هذا النحو وجود البعد في خبر عدمه نظير الاول وقوع الحسين في مكانين ونظير الثاني وقوع الحسين في مكان واحد على سبيل التقاب
فالمسبوق بالعدم بهذا السبق في دعاء الدهر هو الحادث الدهري والعالم كله حادث ودهري والقدم الدهري مختص بذات الواجب سبحانه
والحاشي اختيار هذا المذهب ونحو هذا الحدوث حدوثا زمانيا حيث قال وعند التحقيق القائلين بوجود الزمان وحدوثه وتناهيته في جانب

الماضي القديم الزماني هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا بعد من في الواقع القديم الزماني على هذا التقسيم لعينه القديم الدهري فان
 القديم لا يكون مسبوقا بالعدم الصريح في نفس الامر فعلى تقدير حدوث العالم والزمان كما هو راسي الحاشي القدم الدهري فمخصص بالواجب
 سبحانه والقدم الزماني عين القدم الدهري وقد قال الحاشي في بعض حواشي مسجوت الحوادث والقديم انما سمي القديم الدهري بالقديم الزماني
 ونسب الى الزمان باعتبار بعض النواحي وفيه ان لا يكون مسبوقا بالعدم في الواقع منحصر في الواجب تعالى على رايه والعالم مسبوق بالعدم
 الصريح فليس لما لا يكون مسبوقا بالعدم نوع زماني حتى يسمى بالقديم الزماني باعتبار بعض النواحي وبهذا ظهر ان ما قال بعض الكابر قسنا
 الكلام لا اعتبار عليه ليس على ما ينبغي وتحقيقه يقتضي مقاما اوسع من ذلك قوله والحادثة آه لم يقسم المصنف القديم الى هذه الاقسام اى للاقسام
 التي ينقسم اليها الحوادث من التخيير بالذات وغيره ولم يذكر فيها محل التخيير بالذات الذي هو الميولي لكونها محلا للصورة التخييرية بالذات
 وحال التخيير بالعرض الذي هو العرض القائم بالعرض لان المتكلمين كلهم جازمون باشتغال حال التخيير بالعرض لما من منهم قائلون باشتغال
 قيام العرض بالعرض وكما انهم قالوا باشتغال حال التخيير بالعرض كك قالوا باشتغال محل التخيير بالذات لان محل التخيير بالذات هي الميولي وهم قائلون
 باشتغالها وكذا المتكلمون جازمون باشتغال القديم التخيير بالذات لان القديم عندهم هو الله تعالى وصفاته وبه منزه عن التخيير وكذا قالوا باشتغال
 القديم الحال فيه ولما كان يقال ان يقول الجوهري بالعرض واليقض متنع عند المتكلمين مع انه بين في التقسيم ما يحمله بقوله لا تخير ولا حال فيه فكان له
 ان يترك ذكره ايضا اجاب عنه بقوله بخلاف اشتغال الجوهري بالعرض فان بعضهم لم يجزم به بل بعضهم كالا امام النزالي ربح واضرا به جزم بوجوده حيث
 فرسب الى تجرد النفس لئلا يفتقر قوله فانه قابل للاشارة آه اراد بالتبعية كون الجوهري واسطة في العروض بان يكون اشارة واحدة متعلقة بالجوهري
 او لا وبالذات وبالعرض ثانيا وبالعرض علم ان هذا معنى للاشارة متابع عنده لكونه شئ متصفا بالمكن والمتصف به او لا وبالذات هو الجوهري وثانيا
 وبالعرض العرض وليس للمعرض مكنة مغايرة لا مكنة الجوهري فلا يكون الواسطة واسطة في الثبوت بل يكون الواسطة في هذه الاشارة واسطة
 في العروض وتفصيل المقام ان للاشارة الحسية ثلاثة معان الاول المعنى المصدرى الذي هو فعل المشير اى تعين شئ بالحس والثاني المعنى
 الحاصل بالمصدر المراد به ثمة المعنى المصدرى كما يقال لا اله الا الله حاصل بالصدر للتبعية ولذا منزه بقوله وهو الامتداد الموهوم الاخذ من المشير الى المشير
 اليه وقد فصله الشارح في محله الثالث تعين الشئ بالحس بانه هنا او هناك وهذه المعاني بعد اشتراكها في اشتغال النفسى كون المشار اليه بالذات
 محسوسا بالذات لان مبنى الاشارة على القصد والتوجيه وهو كما يتعلق او لا وبالذات بالحسوس بالذات كك يتعلق بالذات بالحسوس بالعرض
 ايضا فتعرق بان الاول والثاني لا يجب ان يتعلق او لا بالجوهري بل ربما يتعلقان او لا بالعرض وثانيا بالجوهري لانما لا يتعلقان بالمشار اليه او لا الا
 بان توجيه المشير اليه او لا وكل من الجوهري والعرض يقبل اى يصلح ان يتعلق التوجيه اليه او لا فكذا ما هو تابع له اى للتوجيه يعنى الاشارة الحسية والحاصل
 ان كلا من الجوهري والعرض صالح لان توجيه اليه المشير فهو صالح للاشارة الحسية التابعة للتوجيه فلا يجب ان يتعلق الاشارة او لا وبالذات بالجوهري وثانيا
 وبالعرض بالعرض والثالث يجب ان يتعلق او لا بالجوهري وثانيا بالعرض فانه وان كان تابعا للتوجيه المشير كالاولين وهذا يقتضى ان تكون حاله
 كالحال لكن التوجيه بان المشار اليه هنا او هناك لا يتعلق او لا الا بالمكان بالذات وهو ليس الا بالجوهري دون العرض والمكان بالذات لا يكون
 الا بالجوهري والعرض تابع له في المكان فتعلق هذا المعنى او لا وبالذات لا يكون الا بالجوهري دون العرض ويرد عليه ان كون المشار اليه هنا او هناك

وان كان للجوهر بالذات والمعرض بالعرض لكن لا يلزم ان يكون قيعين احس بانتهنا وهناك الجوهر بالذات فان تعيين فعل الشير ومن الجائز ان يعين
 المشير بالمكان بالعرض بانتهنا وهناك بالذات كما ان المحسوسية لبعض الاعراض بالذات ولما لها بالعرض لكن التعيين بالمحسوسية يجوز ان يكون
 بالذات للمحسوس بالعرض وبهذا اي باذكري من معاني الاشارة فيندفع ما يراى وروده من ان الاشارة فعل لمشير وهي تحيل الامتداد لانفسه
 الاشارة ليست نفس الامتداد او الاشارة فعل المشير والامتداد ليس من فعل لمشير فكيف يصح تفسير الاشارة المحسوسة بالامتداد الموهوم وجه
 اندفاعه ان فعل لمشير انما هو الاشارة بالمعنى الاول للاشارة بالمعنى الثاني الذي هو الامتداد وفيه ان المعنى الثالث اليف فعل لمشير لا ان
 يقال المحسوس اضافي بالنظر الى المعنى الثاني فافهم وان قابل الاشارة المحسوسة بالذات هو الاعراض القائمة بالجسم من الالوان والسطوح لا الجسم
 فانه محسوس بالعرض والالوان والسطوح القائمة بمحسوسات بالذات فلا يصح القول بان الجسم قابل للاشارة المحسوسة بالذات كما صدر عن المصنف
 القابل للاشارة المحسوسة بالذات ما هو محسوس بالذات وجب اندفاعه انه لا يلزم للاشارة المحسوسة بالذات ان يكون المشار اليه محسوسا بالذات في
 معنى من المعاني وان ما ذكره الشارح ههنا من ان قيد بالذات احتراز عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية من ان ما ذكره في بحث
 الحل من حواشي شرح التحرير من ان الاشارة تكون الى النقطة والخط والسطح بالذات والى محالها بالعرض وجه اندفاعه ان ما ذكره الشارح في
 بحث الحل هو الاشارة بالمعنى الاول والثاني وما ذكره ههنا هو بالمعنى الثالث قوله وما ذكره آه لما كان هذا الكلام من الشارح شعرا بان صفتها
 الواجب حلولها في ذاته تعالى مع ان المتكلمين قائلون بقيام الصفات بذاته تعالى من غير حلولها فيه اعرض عنه وقال بل لا حلول عند المتكلمين
 سوى ذلك اي سوى الحلول في التخيير لا ترى انهم لا يطلقون الحلول على قيام الصفات بالواجب تعالى قال بعض ناظرى كلام المحشى بل الصفات
 عنهم احوال ليست بموجودة ولا معدومة والحلول انما يطلق عنهم على قيام الاعراض التي هي من اقسام الموجود وقوله فلا تنجيه آه وكذا لا تنجيه
 عليه النقض بالاطراف المتداخلة بانه يصدرق عليها تعريف الحلول لكونها متحدة في الاشارة مع انه لا حاد بل بينها عندهم لانهما ليست متحدة
 بالذات يعني ان التعريف للحلول في التخيير بالذات كما يدل عليه تقسيم الحوادث والضمير في قول المصنف ان نحسب به راجع الى التخيير بالذات است
 والاطراف ليست متحدة بالذات فخرجت عن التعريف ودار النقض على عود الضمير الى التخيير المذكور في الحال في التخيير طلقا ومحصل الجواب ان المراءنة
 التخيير بالذات بدلالة التقسيم والضمير في التعريف راجع اليه فليس المعروف عاجز فيقتض التعريف بدخول الغير بل هو خاص وايضا جواب آخر عن
 النقض تقريره ان المراد باتحاد الاشارة اتحادا بحسب وجودي الحال والحمل على ما ينساق اليه المذهب يعني ان يكون الحال الحمل آيين من تعدد الاشارة
 بحسب وجودها وهو في الاطراف المتداخلة بحسب التداخل يعني انها قد اتحدت الاشارة بالنظر الى التداخل واما بالنظر الى وجودها فيصح التقدير بل
 قد يقع قبل حدوث التداخل وقد يقع بعد ارتفاعه مع ان المتكلمين لا يقولون بهاي الاطراف يعني ان هذا التعريف للمتكلمين وهم لا يقولون بوجوب
 الاطراف قوله فالاولى ان يفسر آه في هذا التفسير اي في تفسير الحلول بالاختصاص انما عت شك مشهور وهو انه ان اريد بالاختصاص
 انما عت ما يصح حل الغشت على المنقطة مواطاة بلا واسطة ذو قبطا لانه ظاهر ضرورة ان العرض مثل السواد حال في الجسم قطوعا مع انه
 لا يحل على الجسم مواطاة اذ لا يصح ان يقال الجسم سواد قال بعض محصلين من ناظر كلام المحشى بل ان يكون مثل السواد صفة مخصصة للعرض
 اي العرض الذي هو مثل السواد اي يكون مبدءا ولا يكون محمولا بالمواطاة فالعرض النقض بعض الاعراض فلا يدل على انه لا يكون في

الاعراض حمل بالمواطاة اصلها وان يكون مثالا محضاً واللام في العرض للجنس او الاشتقاق فالجواب ان فردا من افراد العرض لما حمل بمواطاة
 فيخرج جميع افرادها ومنها موافق لما قيل ان اريد بالناعية ما يصح سببه حمل النعت على المنعوت موواطاة فلا يصدق على شيء من افرادها لكن
 المناسب لما سبق قول المحشي من اثبات الحلول في اشتقاقات وخصيصة ان كل على الاحتمال الاول فخطوان اريد به ما يصح حمله عليه بواسطة
 وهو فرد عليه اختصاص المال لصاحبه يعني انه لا ريب ان المال مختص لصاحبه بحيث يصح حمل بنينا بواسطة ذواته يصح ان يقال انه يرد على مال فيلزم ان
 يكون المال حلالا في صاحبه بل يرد عليه اختصاص المعروض بعرضه يعني ان المعروض له اختصاص بعرضه بحيث يصح حمل المعروض على العرض
 بواسطة ذواته يصح ان يقال السواد ذو جسم فيلزم كون المعروض حلالا في العارض مع ان الامر بالعكس واجاب عنه بعض المحققين وهو المحقق
 الدواني بما حاصله بان المراد به اي بالاخص ان الناعية ان يكون مختص وصفه للآخر ومحمول عليه بواسطة ذواته لا سبب امر آخر يعني ان
 يكون المختص هو السبب لقريب الاقاصف الآخر بان يكون هو بذاته وصفا للآخر كما سواد فانه لذاته محمول على الجسم توسط ذواته يعني ان السواد
 سبب قريب لكون الجسم اسود فانه لذاته وصف للجسم ومحمول عليه بواسطة ذواته بخلاف المال فانه محمول على المالك للاضافة التي هي التملك بل
 المحمول في الحقيقة هو التملك بواسطة دون المال فان المحمول لا بد وان يكون له علاقة بالموضوع ولا علاقة للمال بصاحبه فان المالك هو ذواته
 بالمال فهو انما يتصف بالتملك بانال بالمال واعلم ان المحقق الدواني بعد اجاب بهذا الجواب قال والحاصل ان تصور الاختصاص انما
 اي الاختصاص الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت يدري بوجه يتنازع من غيره وذلك كمن في المقصود فان لعقل مجرد لا وصف اختصاصا
 خاصا بوصفاته لا يشتركها فيه غيره او يفرق باليد بين ذلك الاختصاص والاعضاء الاخر من الاختصاصات وبالجملة تصور الاختصاص
 الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت يدري وهو كاف في المقصود وان لم يكن هيئة معلومة اذ لا غرض منه يعتد به وانت تعلم انه يرد عليه اولاً ان
 الاختصاص الناعية على طريق الوصف ياتي عنده نزع لا يكون المختص وصفه للآخر لذاته يعني ان الهيئة التركيبية الوصفية تدل على ان الناعية
 بسبب الاختصاص فلا يصح قوله المراد بالاختصاص الناعية ان يكون المختص وصفه للآخر ومحمول عليه بواسطة ذواته لا سبب امر آخر سواء اذ حمل
 بهما بواسطة ذواته بسبب امر آخر اعني بالاختصاص وثانيا ما بينه بقوله مع انه على ذلك التقدير اي على تقدير ان يراد بالاختصاص ان يكون المختص
 وصفه للآخر ومحمول عليه بواسطة ذواته لا يصدق الاختصاص الناعية على حلول الصفات المشتقة في موصوفاتها لعدم حملها على موصوفاتها بواسطة
 ذواتها في الحاشية الصفات المشتقة لها اختصاص بموصوفاتها وهو مثالا اتحادا بها اتحادا بالعرض وحملها عليها حلالا بمواطاة انتهى وفيه ان
 كلامه مبنى على ما هو المشهور عند الجمهور من اتحاد الحلول عن المشتقات فالعرض لا يسمى حلو لا عنه هم فالاولى ان يقال في جواب الشك ان المراد
 بالاختصاص الناعية اختصاص به اي بسببه يصير احد بنات الناعية لنفسه لا باعتبار امر آخر غير الاختصاص والمراد بالنعت ما يتصف به الشيء
 موواطاة او اشتقاقا فاسود مثالا اختصاص بالجسم به يصير نعتا له بنفسه بخلاف المال اذ ليس له اختصاص بالمالك كك ليعني ان المال ليس له
 اختصاص بالمالك بحيث يكون نعتا له بنفسه بل له اختصاص مع صاحب المال بسبب امر آخر هو التملك فيقال زيد ذواتك بالمال وكذا المعروض
 ليس له اختصاص بالعارض بنفسه بل بسبب امر آخر هو العرض بسببه يصير نعتا له بواسطة ذواته فيقال السواد ذو العرض للجسم وانما قال فالاولى اشارة
 الى ان جواب المحقق الدواني تأمل الى هذا بان يقال المراد بقوله لا سبب امر آخر ان يكون المختص وصفه للآخر ومحمولاً عليه لذاته لا بسبب امر آخر كون

معروضات الذات والمراد بالسبب الواسطة والملازمة عليها مثل كونه الاختصاص ليس واسطة في العوض فانه في الميراد ان التحقيق ما فاد بعض الماكات
ان الناعية ليست معروفة بايدي اسباب بل الذات لتقصان فيما لا تصلح لان تكون موجودة الا بان يكون لتناقص الاختصاص
بالناعية ما تسامح واما لان الاختصاص لازم من لوازم الذات لنقص في الذات فتدعى الذات ملزمة للناعية والاختصاص صفة
بعلامة المقارنة فاذا كانت الناعية ليست بسبب فلا دخل للاختصاص في ان يكون صحيح حل النعت مواطاة او بواسطة وفي كلام المحقق
الدواني اشارة الى هذا وهو ان النعت ما يتصف به الشيء مواطاة او اشتقاقا فيظهر ان العرض اعم من العرضي لان العرضي ما يحل على العرض
مواطاة وهو ما مشتق او ما في حكم مشتق في المحل بلا واسطة والعرض عبارة عما يتصف به شيء سواء كان الانصاف على طريق المحل المواطاة
او الاشتقاق والمشتقات وما في حكمها اعراض يصدق تعريف العرض عليها فالتن ان الاعراض ليست الا المبادئ دون المشتقات وما في حكمها ليس
بشيء اذ معنى العرض كما يصدق على المبادئ يصدق على المشتقات وما في حكمها ايضا فتدعى هاتين الاعراض دون الاخر كحكم كما يلوح اليه انقل
عن المعلم الاول قال لمحقق الدواني في الحاشية القدرية ويلوح اليه كلام المعلم الثاني في المدخل الاوسط ويوافق في التعليم الاول بحسب ترجمة
ابن اسحاق فانه عبر عن اكثر المقولات بالمشتقات كالفاعل والمنفعل والمضاف وغيره او ورد في التمثيل المشتقات وما في حكمها كالاب والابن في
الدار وفي الوقت ونظائرهما فانهم مع وضوحه لا يخلو عن دقة فانه يجوز ان يكون التمثيل بالمشتقات لكونها مستقرة مع الاعراض باعتبارها هوية
المحقق الدواني او من جهة المسامحة المشهورة قوله ولا بداه لما قال المصنف ان لا بد من امتياز الباري عن المجرور بغير هذا الوصف المشترك بينهما في
التركيب في الباري من المشترك والتميز اورد عليه بانه لا يلزم التركيب لجواز ان يكون الغير داخل في الحادث اي المجرور مختصا به ولا يوجد في الباري
فصل الامتياز بين الباري والمجرور بدخل الغير في المجرور دون الباري فاجاب عنه ان الشيء بقوله يتحقق الغير في الحادث اي المجرور من غير حقيقة
ففي الباري لا يكفي في امتيازها اذ على تقدير اعتبار عدم ما في الباري من الغير في الباري يلزم اعتباره اي اعتبار عدم في الباري هو مع
بين البطلان يستلزم التركيب للزوم اعتبار عدم الوصف المشترك في الباري وعلى تقدير عدم اعتباره يلزم صدق الباري على الحادث
اذ الباري عبارة عن الوصف المشترك فما يصدق عليه هذا الوصف يصدق عليه الباري والوصف المذكور صادق على الحادث فيلزم صدق
الباري عليه قوله فيلزم التركيب اه التركيب من الوصف غير معقول الظاهر انه دليل آخر على بطلان التالي محصله ان كون شيء غير متخير ولا حال
فيه وصف للباري ولا يصلح للجزئية اصلا لكونه سلبا وكما هو وصف للشيء يكون خارجا عنه ولا يمكن التركيب منه فانه يستلزم عرض للشيء نفسه
لان حقيقة الكل صفة لجميع الاجزاء فليقتضى تقدير كون المجموع مركبا منه يكون الوصف من جملة اجزائه فيصير عارضا لنفسه بل هو راجع الى اجتماع
القيضين لان التركيب يقتضي دخول هذا الوصف وكونه وصفاً يقتضي الخروج وقد قيل بان الوصف المذكور عارض للباري والعارض بالبدان
يكون مسلوبا عن مرتبة نفس المعروض وعلى تقدير كونه جزءا يجب ثبوته في تلك المرتبة فيلزم كون الوصف المذكور ثابتا في مسلوبا في مرتبة واحدة
وهو اجتماع النقيضين والحق ان امتناع كون الوصف جزءا ضروري قال في الحاشية ان اريد بالوصف سببه فانه يعني ان اريد بالتجريد ما يضمن
من اللفظ فالجواب ما في المتن وان اريد به سببه فانه الجواب ان التجريد سلب بسيط وسببه خصوصية الذات وهي غير مشتركة فلا يلزم التركيب
قوله او حدوث آه لفظا ومنع الخلق لا يمنع الجمع يعني ان حدوث الحادث ووقوع القديم من لوازم حقيقة ما فلو تشارك في الحقيقة لزم قدم

الحادث وحدوث القديم معا فلا يجوز ان يكون لفظ اول منع الجمع بل هو منع الخلق قوله فثبت انه اعلم ان الظاهر من كلام القدماء ان الشر
في كون الوجود بديهي او نظريا يبنى على ان له حقيقة سوى مفهومه ولما افرد موجودا ام لا فمن زعم الاول حكم بالنظرية او المياس عنه
ومن مال الى الثاني حكم بالبديهية والمتأخرون ادعوا البديهة في ان صدق الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية على ما عدا حصصه مستحيل
فلما يصح كون الوجود صادقا على حقيقة تكون نظرية او بديهية ولذا قرر البعض النزاع بان الوجود بمعنى ما به للوجودية ومبدأ الآثار اما
نفس مفهوم المصدرى او شئ آخر يكون منشأ لا تنزاع وان لم يصدق عليه من قال بالاول حكم ببديهة لان بديهة بمعنى المصدرى
ضرورية لاحتمالها فيها ومن قال بالثاني حكم بانه نظري او مياوس عنه ولما كان النزاع بهذا الوجه يناسبه ان يذكر البديهة في دليل كل فريق
ولم يتعرض له احد اعرض المحشى عن تحرير النزاع بهذا الوجه وقال الظاهر ان القائل ببديهة تصور الوجود اراد بالمعنى المصدرى لا تنزاعا
والقائل بكسبيته وبانتفاعه اراد به منشأ لا تنزاع والوجود الحقيقي فان الوجود يطلق على اثنين لمعنيين فالنزع بين قائلى البديهة والقائلين
الآخرين لفظي وبين قائلى النظرية وقائلى المايوسية بمعنى ويرد عليه ان النزاع اللفظي بعيد عن شأن المحصلين او غيرهم من عدم فهم كل
مراد الآخر مع استمرار النزاع والبحث من القديم الى الآن والدليل على ان الوجود يطلق على اثنين لمعنيين ما قال الشيخ الرئيس في المبادئ
اشتهاء لكل امر حقيقة هو بهما هو فلهما ثلث حقيقة انه ثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذى ربما سمعناه الوجود الخاص فلم نرد
به معنى الوجود الاثنائى الذى هو معنى المصدرى للوجود لان الوجود الخاص منشأ لا تنزاع الوجود الاثنائى المصدرى فان لفظ الوجود يدل
على معان كثيرة منها الوجود بالذات ومنها الوجود بالعرض ومنها حقيقة شئ وذاته والاول على قسمين الاول الوجود العام وهو الاثنائى
والثانى الوجود الخاص وهو وجود كل حقيقة بخصوصها واعلم ان كلام الشيخ دال صريح على ان الوجود الخاص عين للمهية وهذا وان كان حقا
او الوجود الذى هو منشأ انزاع الوجود المصدرى نفس المهية على تحقيق كما يسمي ان شاء الله تعالى لكنه مخالف لما ذهب اليه الشيخ من
ان الوجود بمعنى منشأ انزاع الوجود المصدرى صفة زائدة على المليات عارضة لها وعاية التوجيه ما افاد بعض الاكابر قه ان المراد
بالحقيقة ما به الواقعية والمعنى ان كل امر له ما به الواقعية به يصير تلك المهية اى يتقرر للثلاث ما به واقعية به يتقرر للثلاث وهذا اى ما به الواقعية
الوجود الخاص فانهم ولا شك ان تصور الوجود لا تنزاعى بالكنهه يدعى بالكنهه يدعى ضرورة ان كنهه ليس الا ما يترسم في ذهن عند تنزاعه عن المليات
ومنه من الالفاظ الدالة عليه اذ لا معنى بكنهه غيره كذا قال الصدر الشيرازى المعاصر لمحقق الدواني وادور عليه محقق الدواني بانه ليس اخرها
فيجوز ان يكون كنهه انزاعيا آخر لا يقدر العقل على انزاعه الا بان يتزع اولاً ذاتياته او عرضياته فيحصل العلم به ثم يعلم ان هذا المفهوم
مالة علاقته مع الذات بحيث يصح انزاعه عنه ولا بعد فيه اصلا ومن ادعى بطلانه فعليه البيان والحاصل ان كون الوجود امرا انزاعيا
لا يستلزم البديهة لان ما يترسم في ذهننا من معنى الوجود وان كان بديهي لكن لم يثبت انه كنهه حتى يحكم بان تصور الوجود بالكنهه يدعى
او يجوز ان يكون كنهه انزاعيا آخر قال في بعض حواشى الحاشية القدسية الكلام في كون الوجود متصورا بالكنهه وكونه انزاعيا لا يدل
على ذلك او معنى لا تنزاع يرجع الى ادراك شئ من امراضه ضرب من التحليل فاذا حاولنا اخذ الوجود عن المهية وادركنا الوجود بوجه
من الوجود العرضية كمنشأ الآثار مثلا كان الوجود متزعا بوجه كما اذا حاولنا معرفة الاثنائى وادركناه بالصاحك كان ذلك

بديهة الوجود

او كما كان جديداً في تلك المراتب من غير ان يكون له في الحقيقة وجوداً حقيقياً بل هو كالموجود في الوجودات
 في ذهن من غرق في النظرية الان يقول انه لا فرق للوجود بالمعنى المصدري سوى المحضة ولا كنه له سوى مفهومة الحاصل من تلك النظرية
 كنهه بدلتها وانكاره مكابرة نعم وعوى بدلتها جميع الانواعيات كما يظهر من كلامه في شئ في مواضع عديدة واستلزام الانواعية اياها كما
 عليه كلام المصدر لا يسيل في صحة وتصور الوجود الحقيقي الذي هو منشأ لانتزاع الوجود بالمعنى المصدري بالكنه تمنع او كسبي فانه
 ان كان خبرنا حقيقياً واجاباً لانه مقصوره تمنع والافكسي قال بعض الاكابر قهراً ان النزاع بين قائلي الكسبية والياس معنوي فانه
 في الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء ثم فرغ على خلاف آخره ان عين الواجب تعالى او امر متغير له في المراتب وعلى الاول
 يكون تصورهما متساوياً على الثاني يكون نظراً ويرى عليه بانه لو كان الشئ ما ذكر لتعرض له احد الفريقين في دليله واليه دليل قائلي الملبوسية
 ينتج استحالته المتصور على تقدير كونه قائماً بالمعية ايضا والقول بان الدليل اعم من مختصات المتأخرين ما لا يتحقق اليه ثم لا يخفى ان بعد تصور
 الشئ بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم المقصود من هذا الكلام تقرير كلام الشارح ان الوجود لو كان بديها لا يعرف الا تعريفاً نظرياً وواقعياً
 عليه ان الكلام في بدلتها كنهه وهو لا يمنع تعريفه الحقيقي بالرسم لان الرسم لم يفرض بديها ولا يلزم من بدلتها كنهه بدلتها الرسم وليس المراد
 من تصور الشئ بالكنه ما هو المصطلح عنده وهو تصور الحد بان يحيل مراداً على ردول تصور الكنه اعم من التصور كنهه الشئ وبالكنه بل هو حاصل
 كلامه ان اوجه تصور كنهه شئ او تصور بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم اذ بعد تصور بالكنه لا يقصد تصور الوجود آخر لانه ان حصل بالرسم
 ذلك التصور يترك حصول الحاصل واذا كان المقصود حصول ذلك المتصور بوجه آخر فلا يكون التعريف في الحقيقة ذلك الشئ ولا يكون
 التعريف تعريفاً له بل يكون لمعرف هو شئ الماخوذ مع الوصف والتعريف يكون تعريفاً لما في الشئ الماخوذ مع الوصف لانه من حيث
 فعلي تقدير ان يكون تصور الوجود بالكنه بديها لا يمكن تعريفه الا تعريفاً نظرياً فاعلم اننا تفصل او رد عليه بانه لو تم لا تنفع الرسم ولا يصح
 الا قبل معرفة الكنه ولا بعد لانه لا يقصد بالرسم معرفة الكنه لان الرسم لا يفيد الكنه كما اعترف به شئ فلا يقصد المعرفة بوجه من وجوهه فلم يكن
 الرسم ذلك الشئ والجواب ان المقصود من الكسب معرفة امر لم يكن حاصله من قبل بطريق الكسب المقصود من الكسب في باب التصورات
 تحصيل كنهه شئ او معرفته بوجه يتعارفوا من الرسم بطريق الكسب بعد معرفة الكنه فاما تحصيل الكنه الذي لم يكن حاصله من قبل فهو
 لان الغرض حصول الكنه واما التميز عما عداه وقد كان حاصله باقاً بوجه خلاف الرسم قبل معرفة الكنه ومنه ما بحث طولية الاذيال وذكر
 يوجب الاطالة والاطال قوله هذه الوجوه لما كان محصل كلام الشارح ان بدلتها تصور الوجود صفة خارجة عنه فجاز ان تكون مطلوبة
 بالبرهان اذا لا وصف الخارجية يمكن منها النظرية فيجوز ان يكون بدلتها تصور الوجود التي من الاوصاف الخارجية نظرية وصح الاحتياط
 فيها فيمكن ان يكون هذه الوجوه استدلالاً او رد عليه ان الوجود اذا حصل في النفس من غير كسب ثم التفت الى كيفية حصوله
 بمجرد الالتفات انه حصل بالكسب فاي حاجة الى الاستدلال بمصلية ان البدلت والنظرية من الوجدانيات او يعرف بمجرد الالتفات
 الى الصورة انما حصلت بلا نظر او بالنظر فلا يحتاج الى الاستدلال وارجح عنه بانه نعم ان البدلت والنظرية من الوجدانيات يعرف
 بمجرد الالتفات الى كيفية الحصول لكن حصول الصورة لا يستلزم الالتفات الى كيفية الحصول من البدلت والنظرية اذ قد تحصل صورة

في النفس لا يلتفت الى كيفية حصولها في اول الامر وبكذا تحصل صورة اخرى ولا يلتفت الى كيفية حصولها ايضا حتى تكثرت الصور وتطاول
 المدة فالتبس على النفس كيفية الحصول في بعض يعني بعد تطاول المدة وتكثر الصور والتبس على النفس عند الالتفات كيفية حصول بعض
 الصور ولا يعلم ام حصلت بل انظر وبالنظر لان العلم بهاني اول الامر وان كان سهل لكن بعد طول المدة وتكثر الصور عسي جدا فاحتاجت الى
 الاستدلال انت تعلم انه لو علم بالالتفات في اول الامر حصولها بالنظر وبالنظر بعد طول المدة وتكثر الصور يمكن الالتباس ايضا ولا تخصيص
 عدم الالتفات في اول الامر والحق ان سبب الاشتباه ليس بنقص في عدم الالتفات الى كيفية الحصول بل قد يكون سبب الاشتباه ان
 عرف البديهي لازالة الخفاء ثم بعد تطاول المدة اشتبه ان هذا التعريف كان تحصل النظري او لازالة الخفاء والتبس على النفس حال ما عرف
 لاجله من البدلية والنظرية ثم هذا الجواب كما افاد بعض الاكابر قد وان كان صحيحا في البديهييات والنظريات الاخر غير الوجود والمصدر
 لكن عسي ان لا يصح فيه اذلا اشتباه هناك وانكاره مكابرة وانت خبير بان بدلية البديهي ونظرية النظري يعلم بالالتفات ولا يلتبس الحال
 فلما يلزم نظرية تصور بدلية الوجود فلا يحتاج الى الاستدلال لان الوجود لو كان نظريا كان تصوره تصورا بالكنه الذي هو وحده مع
 تغاير بينا بالاجمال وتفصيل وان كان بديبيا كان تصوره تصوره كنه الذي هو نفسه من غير تغاير فبعد حصوله في النفس لا اشتباه في بدلية
 ونظرية والحاصل انه كلما يلتفت الى الصورة الحاصلة فان كانت مفصلة مرآة للملاحظة مجمل غير حاصل فهو علم الشيء بالكنه وهو من خصائص
 النظري فيكون ذلك الشيء نظريا وان لم يكن مرآة فهو العلم بكنه الشيء وهو من خصائص البديهي وهذا يجري في كل تصور يدعي بدلية او نظرية
 والكلام في التصور فلما يدان لا يجري في التصديق واجب عن اعتراض المحشي بوجه منها ان بعد كون الصورة الحاصلة مرآة للملاحظة مجمل
 ان حصل الصورة المجمل في الذهن كما هو مذهب الجمهور فيوزان بين الكاسب ومقتضى المكتسبين الكاسب علة معدة فيوزان للبقية مع
 المكتسب وبعد تطاول المدة يبقى الاشتباه في انه لم يكن هناك كاسب فنسي او حصل بلا كاسب فيبقى المكتسب مشتبا لاجل في البدلية ونظرية
 وان لم يحصل صورة المكتسب فهو توجيه كلام القوم بالايضون به ومنها انه قد يحصل الاجمال بعد التفصيل وقد يحصل التفصيل بعد الاجمال في
 ان لا التفصيل وبقى الاجمال حصل الاشتباه قطعاً ويرد عليه ان مناط النظرية على رايه ان يحصل التفصيل ويحصل مرآة للملاحظة وفي صورة حصول
 التفصيل بعد الاجمال وبالعكس بل جعل التفصيل مرآة للملاحظة ام لا على الثاني كلا العلمين بديهيان وعلى الاول العلم الذي حصل بآلة
 الالتفات نظري في ملاحظة التفت فيها البلية آلة الالتفات وفي العلم الذي حصل فيه الاجمال بنفسه ضروري لعدم وجود آلة الالتفات
 ولا باس في كون شيء واحد بديبيا في ملاحظة ونظري في اخرى وقرر بعض الاعاظم روح الدرر وحشي الحاشية القديمة بان العلم بكنه
 قد يقبل الى العلم بكنه الشيء بان يصير بعد التفصيل مجملًا وينقطع الالتفات البديهي وهذا العلم نظري قطعاً فيبقى الاشتباه في العلم بكنه الشيء الذي
 هو بديهي في انه حصل بعد صيرورته لمحو كذا تفصيله الذي هو الذي فيكون نظريا او حصل ابتداء فيكون بديبيا ولا يراد عليه الايراد المذكور اذ
 في صورة الانقلاب يصدق النظري على المجمل فان المجمل منها هو التفصيل الحاصل بالنظر فانه صار مجملًا بالانقلاب فمضى يبقى الاشتباه في العلم
 بكنه شيء ومنها ما افاد بعض الاكابر قد ان النظرية مبنية على وقوع الحركة الفكرية فان تفصيل ان حصل بالحركة الفكرية فحصل مرآة فهو نظري
 وان لم يحصل بالحركة الفكرية بل حصل دفعة فهو بديهي من قبيل حصول القضية الحسنة بالحس فبالالتفات انما يعلم ان التفصيل مرآة

وهذا المقدور لا يفيد النظرية ولا يعلم بها تطاوان الزمان انه حصل بالحكمة لا بغيرها لا يبقى الاشتباه فيه والحاصل منه اختصاص العلم بالكنه بالنظر
بل قد يكون في البديهي الحاصل بالحس ثم لما ردد الحشى الجواب المذكور بان العلم ببديهة البديهي ونظرية النظرى يحصل بالالتفات فلا
اصلا فلا يلزم نظرية بدئية الوجود والاحتياج الى الاستدلال اجاب عن الايراد المذكور من عند نفسه وقال فالاولى في الجواب ان يقال
لا يلزم من حصول الشئ من غير النظر كونه بديهي المعنى ان البدئية ليست من اوجباتها حتى يعرف بجزء الالتفات الى كيفية حصول
البدئية كونهما بديهة غاية الامر ان يعلم انها حصلت بلا نظر ولا يلزم من حصول الشئ بلا نظر كونه بديهي فان البديهي لا يمكن حصوله
بالنظر لما يحصل بغير النظر اذ لا يحصل النظرى بالحس مع جواز ان يكون بدئته لصور الوجود نظرية اذ الحصول بغير الكسب لا يستلزم البدئية
فيستتبع الحال فيحتاج في اثبات بدئية الوجود الى الاستدلال وانت تعلم ان قوله فالاولى يدل على انه يمكن ان يؤول الجواب المذكور
الى جواب بدئته لا يمكن ارجاعه الى هذا الجواب اذ لا مناسبة له مع جواب الحشى اصلا ولا يصح الجواب المذكور بان المراد بالبدئية في مسئلة
بدئته آراء الوجود بدئية بالنسبة الى كل اخذ بحيث لا يحل الخفاء اطلاقا للعالم على الخاص وهذا انما هو من البدئية لا يعلم بلا خفية
الحصول نتيجة ان الاستدلال ببدئية البعد وعبارة الحشى آية عنه اشد الا بالاكمل لا يخفى واعلم انه قد اشتهر ان النظرى ما يتوقف حصوله
على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله عليه وادبر عليه بان المطالب كلما يحصل لصاحب القوة القدسية من غير نظر فلم يتوقف حصول
معلوم على نظري فان من يتوقف ان لا يمكن حصول الشئ بدون آخره هنا قد يمكن الحصول بدونه واجاب عنه الحشى بقوله وتبين ان
انه عرف النظرى بما يتوقف حصوله على النظر والبديهي بما لا يتوقف حصوله عليه والمراد بالتوقف الترتيب لا الاحتياج يعنى انه ليس المراد
بالتوقف التوقف الحقيقي اى الاحتياج بمعنى الاولاد لا تمنع بل المراد بالعلاقة الصحيحة لمدخل الفاعل وهو الترتيب بمعنى انه اذا وجد فوجد فجا
حصول النظرى بالنظر وبغير النظر لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلما باحس ولما يمكن اعادة الايراد عليه بان النظرى
ما يترتب حصوله على النظر وحصوله لصاحب القوة القدسية لا يترتب على النظر فلا يصدق تعريف النظرى عليه اجاب عنه بقوله والمراد
بالحصول في تعريف النظرى محمل الحصول المطلق وطلاق الحصول لانما يتحققان تحقق فردا يترتب حصوله على النظر يصدق بترتب فرد
من الحصول على النظر اى فردا كان فيصدق على ما يحصل لصاحب القوة القدسية ان فردا من حصوله وان كان في الفاعل للقوة القدسية
يترتب على النظر فى تعريف البديهي لا يحل الا الحصول المطلق لانه لا يترتب فردا من حصوله على النظر على ما يقتضيه التقابل بين البديهي والنظرى
فالنظرى يترتب على النظر وغيره والبديهي لا يترتب على النظر اصلا ولذا اخذ الحصول المطلق في تعريف البديهي لانه انما يتحقق بانتهاء جميع الافراد
ويرو عليه وجوه الاول ما ذكره بقوله لا يقال كثير من البديهييات كالمحسوسات والحدسيات اى كالتقضايا المحسوسة والتقضايا الحدسية
يكمل ان يحصل التمام لا يزيد حادث لانه متغير بكل متغير حادث فلا يصدق عليه تعريف البديهي بالان يترتب فردا من حصوله على النظر
واجاب عنه انه لا لاننا نقول المحسوسات تقضايا يحكم العقل بها بواسطة الحواس والحدسيات تقضايا يحكم العقل بها بواسطة الحواس
بمشاهدة القرائن يعنى ان القضايا التى يحكم العقل فيها بواسطة الحواس او بواسطة الحس بمشاهدة القرائن محسوسات وحدسيات
فالحكم الذى حصل بالحواس او بالحس بعد مشاهدة القرائن لا يمكن ان يحصل بالنظر اذ الحكم فيها بواسطة الحواس او بالحس بمشاهدة القرائن

بل بواسطة النظر فلم يكن من المحسوسات والحدسيات ويصدق عليها انه تترتب حصولها على النظر والحاصل ان العلم الذي حصل في المحسوسات والحدسيات من جهة المحسوس والحدس غير العلم الحاصل فيها بطريق النظر والاولى تمنع ان يحصل لاحد بالنظر والثاني تمنع حصوله لاحد بغير النظر قال في الحاشية العلم الاحساسى مثلاً سواء كان تصوراً او تصديقاً يحصل بمعونة المحسوس فلا يمكن ان يحصل بالنظر فالمراد بالمحسوسات والحدسيات المعدودتين في البدييات محسوسات من حيث انها محسوسات وحدسيات من حيث انها حدسيات انتهى انت تعلم ان هذا الجواب ليس بشئ لانه ان اراد ان العلم بالمحسوسات والعلم بالحدسيات الحاصلين بالحس والحدس لا يحصلان بالنظر فمسلّم لان العلمين كلكم غير مسلم عند المحشى لان النظرية والبديهة عند هاتين صفتان للمعلوم وان اراد المعلوم قطاهراً لمعلوم الحس والحدس كما يمكن ان يحصل بالحس والحدس يمكن ان يحصل بالنظر وان كان لا يمكن ان يحصل بالنظر من حيث انه يحصل بالحس والحدس فقد ترتب وتوقف بعض انحاء حصولها على النظر فلا يكون بديهيها الوجه الثاني من اليراد ان كان مراد المحشى بتجديد الاصطلاح في معنى البديهي والنظري فلما كلام لنا معه فانما نتكلم على اصطلاح القوم وان كان المقصود ان البديهة والنظرية في اصطلاح القوم ما ذكره فباطل لان القوم قد استدلوا على بطلان نظرية الكل بلزوم الدور والشك وهو لا يصح على تقدير حصول نظري من غير نظر وما قيل ان الدليل انما هو بالنظر الى فاقد القوة القدسية من حيث هو فاقد لها ليس بنافع فان فاقد القوة القدسية لا يجب ان يكون فاقد القوة الحدسية وفاقد التجربة والوجدان الصحيح فميجوز ان يحصل نظري لصاحب الحدس والتجربة والوجدان الصحيح باحدى هذه الاشياء وبغيره بالنظر ولا تحصل نظريات اخرى باحدى هذه الاشياء بل بالنظر ونيتى سلسلة اكتسابها الى نظري حاصل من غير نظر الثالث ان المحشى قد جزم منها اداة الحصول لمطلق في تعريف النظرى وفي حواشى شرح التهذيب جزم يكون المراد منه مطلق الحصول ففي كلامه اضطراب ويمكن ان يقال انه يتحقق مطلق الحصول الحصول لمطلق كلامها يتحقق فرد من الحصول بالنظر على وجه التوقف لانها انما يتحققان يتحقق فرد وقد صدق الحكم بتحققها تحققه والبديهي ما لا يتوقف حصوله لمطلق على النظر بمعنى ان لا يتحقق فرد من حصوله بالنظر على وجه التوقف اذ لا ينبغي تحققه الا بانتفاء تحقق جميع الافراد وقد صدق على البديهي انه لا يتحقق حصوله لمطلق بالنظر على وجه التوقف بخلاف مطلق الحصول لان انتفاده يتصور بانتفاء فرد وانتفاء جميع الافراد وما قال في حواشى شرح التهذيب ان المراد في تعريف النظرى مطلق الحصول فانما هو لكفاية لا لعدم جواز ارادة الحصول لمطلق فانفع الاضطراب واعلم انه لما كان النظرى ما يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر اصلاً فاحصل لاحد بالنظر يكون نظرياً بالنسبة الى كل حدس والبديهي ما لا يحصل لاحد بالنظر فلم يختلف البديهة والنظرية بانتلاف الاشخاص والافاقات ولذا قال وبهذا ظهران ما استتم بهن المتأخرين ان البديهة والنظرية مختلفان باختلاف الاشخاص والافاقات مؤول او مردود عليك بالتامل الصادق قال في الحاشية يمكن بيان التامل بانه يجوز ان يكون المحسوسات والحدسيات بديهيتين نظريتين في وقتين لانها قبل حصولها بالحواس والحدس يمكن ان يحصل بالنظر فيكونان نظريتين وبعد حصولها بالحواس والتأمل لا يمكن ان يحصل بالنظر فيكونان بديهيتين انتهى لا يخفى ان هذا الكلام والى ان يمكن الحصول بالنظر وامكان الحصول بالحدس مختلف بحسب الاوقات فحيناً يمكن الحصول بالنظر وحيناً تمنع ويجمع انه فاسد لان الامكان من اللوازم لا يبطل من الممكن اصلاً يوجب ان يكون المعلوم في وقت نظرياً وفي وقت آخر بديهياً حقيقة فيلزم التمام بين هذا القول والقول الثاني

وهذا قال بعض المكابر قدامي التاويل منه انما حصل معلوم واحد بالنظر والدرس مثلا فنود ان كان نظرا حقيقيا لا انما يطلق عليه اسم
 البديهي مجازا لما قد حصل به النظر فشا به البديهي ثم قال ينبغي ان يحل كلام المحشي على ما قلنا من وجوب التاويل وفيه تامل في كلام المحشي عنه
 والى على ان اطلاق البديهي هنا على المجاز وقال بعض ان معنى التاويل ان الحقيقة مرادة في تعريف البديهي فالبديهي ما لا يتوقف على
 النظر من حيث انه حصل بل بالنظر في سياقات والحسيات قبل حصولها بالدرس والنس نظريات من حيث الذات لا ان انفسها ما يتوقف بعض
 انها حصولها على النظر في نظريات من حيث الذات بالنسبة الى كل احد وكل وقت وهما من حيث انها حصلت بالدرس والنس نظريات من حيث الذات بالنسبة الى كل احد وكل وقت وهما من حيث انها حصلت بالدرس والنس
 لا يمكن ان يحصل بالنظر ما يدعي بيان بالنسبة الى كل احد وكل وقت فلم يختلف البديهة والنظرية باختلاف الاشخاص والافاق وعلى
 هذا يندفع الالزامات بخلافه بل ان يروى عليه انه على هذا فيقول اصل معنى الحشي من جواب الالزام المذكور لان مقصود الحشي ان يصل
 الى النظر مشتملة لا يحكم بالالتفات اليه كونه بديهي كما زعم المورد ويحتاج الى الاستدلال وعلى هذا اذا لاحظنا ان كيفية الحصول وعلم انه
 حصل بل بالنظر فقط نظرا بديهة لانه من حيث انه حصل بل بالنظر لا يمكن حصوله بالنظر اصلا فلا حاجة الى الاستدلال واجب عنه بان محسنة
 الالتفات لا يكفي في الحكم بالبديهة كما زعم المورد بل لابد من ضم مقدمة اخرى كالقول بان معنى البديهي ما لا يمكن حصوله بالنظر بهذه الحقيقة
 قال بعض المكابر قدامي هذا ليس بمقدمة اخرى بل هو تصور الطرف فان البديهة طرف للحكم المذكور ومقصود المورد ان بعد تصور البديهي
 والالتفات الى كيفية الحصول لعلم بديهة البديهي ضرورة فلا يصح الاستدلال فان الاستدلال انما يكون لحكم نظري ثم التوجيه بهذا النمط
 مع انه تكلف صريح ينبع عنه ظواهر عبارات الحشي لا يكاد يتم الا اذا اخذت الحقيقة تقييدية فان الحقيقة التعليمية لا يفيد لانه يلزم مع
 كون معلوم واحد نظريا بالذات وبديهي سبب عروض حيثية فاما مع بقاء نظرية او بالنسبة النظرية عنه والاول بديهي البطلان
 والثاني يوجب ان يختلف البديهة والنظرية باختلاف الاشخاص والافاق واذا كانت الحقيقة تقييدية فغير المتوقف على النظر المعلوم من حيث
 انه حاصل بل بالنظر في هذا الحيث وهذا فاسد فان المرتب على الدرس نفس المعلوم لا المعلوم الحيث بهذه الحقيقة والافضل بالدرس امر ان
 المعلوم نفسه وهذه الحقيقة ثم انه يختلف موضوع النظرية والبديهة او موضوع النظرية المعلوم نفسه وموضوع البديهة المعلوم الحيث بهذه
 الحقيقة وقد صرح الحشي وغيره بان موضوع النظرية والبديهة واحد كلاهما يمكن التقاطب عليه وبالجملة توجيه كلام الحشي بهذا النمط لا يخلو عن
 تكلف وفساد هذا كلامه الشريف وهو في غاية المتانة قوله لان اطلاق آه المقيد على وجهين الاول الطبيعية المأخوذة مع القيد بان يكون
 كل من القيد والتقييد داخلا وبقا له القربا بالمعنى الاخص وقد يطلق عليه القربا الاعتباري والثاني الطبيعية المضافة الى القيد بان يكون
 التقييد من حيث هو تقييد لا من حيث انما مراد معتبر مع الطبيعة داخلا والقيد خارجا ويقال له الحصة ليس المراد حصة في الطبيعة
 المضافة الى القيد لانه كما ان الطبيعة المضافة الى القيد حصة كك الطبيعة الموصوفة بالقيد ايضا حصة وكذا المطلق يؤخذ على وجهين
 الاول الطبيعية من حيث الاطلاق ويقال له الطبيعة المطلقة والثاني الطبيعية من حيث هي ويقال له مطلق الطبيعة والمراد بالقيد
 والمطلق ههنا الحصة انما لم يرد القيد والاشتمال على القيد واثبات بديهة لا يخلو عن دقة ومطلق الطبيعة انما حمل المطلق على مطلق الشيء وان
 الحشي المطلق لان قيد الاطلاق مأخوذة فلا يصح تقييده اذا اعتبار الاطلاق باني التقييد قال في الحاشية المقيد على كلا الوجهين

وكذا المطلق على كلا الوجهين من الامور الاعتبارية الانتزاعية فانه ليس في الخارج الا شخص مكتشف بعوارض خارجية ثم العقل يضرب من التحليل تنزع عنه المطلق والمقيّد على الوجهين انتهى يعني ان الموجود في الخارج انما هو شخص المكتشف بالعوارض الخارجية ويتفرع العقل عنه المطلق والمقيّد على الوجهين فالمطلق امر متزاعي اعتباري ليس بموجود في الخارج واما المقيّد فقد لا يخطا بان مجموع مركب من المطلق ومن آخر هو المقيّد وهو المفرد وقد لا يخطا بان المطلق المضاف والمطلق الموصوف هي الحصة فالمقيّد على كلا الوجهين تعبيري وعنوان للشخص الذي هو موجود في الواقع ومكتشف بالعوارض بحيث لا يكون المقيّد والمقيّد كلاهما داخلين فيه فغنى الخارج شيء واحد متنازل بوجوده بنفسه عن الاعيان لكن العقل يحلل الى شيئين شيء به الاشتراك وشيء به الامتياز فالمطلق والمقيّد على كلا الوجهين اعتباريان يتوقفان على اعتبار العقل وانتزاعه وبالجملة عنوان المقيّد على احد الوجهين لسمي حصته وعلى الوجه الثاني فردا ومعنونا للمقيّد يسمى شخصا فالحصة والفرد اسمان للعنوان والملاحظ والشخص اسم للمعنونا والملاحظ لا يقال المعاني المصدرية ليست لها افراد سوى المخصص فكيف يمكن ان يقال ان معنونا المخصص مطلقا عبارة عن شخص لانا نقول تلك الافراد لكونها انتزاعيات لا بد لها من مناشئ تتحقق مع قطع النظر عن اعتبار الذهن ولحاظا فانتهار كل انتزاعي الى امر موجود في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار العقل ضروري وهو منشأ انتزاعه ومعنونه فتأمل فان قلت على هذا الاصح التقسيم بان المقيّد ان كان المقيّد والمقيّد كلاهما داخلين فيه مفردا وان كان المقيّد داخل والمقيّد خارجا فالحصة وان كان كلاهما خارجين فالحصة او مقسم هذه الاقسام على هذا ليس امرا واحدا قلت هذا التقسيم ليس تقسيما حقيقيا بل معنى هذا التقسيم ان عنوان المقيّد على احد الوجهين لسمي حصته وعلى الوجه الآخر فردا ومعنونه يسمى شخصا فلما يرد ان المقيّد ان كان داخل في عنوان الحصة ودون المعنونا فتعنيته الكلي بالنسبة الى الحصة كما هو المشهور فيما بينهم وان كان صحيحا لكن لا يصح القول بكون شخص موجودا خارجا وكون الحصة امرا اعتباريا كما هو الامر على استقامتهم مع كون المقيّد داخل في عنوان الشخص ايضا وان كان المقيّد داخل في معنونا الحصة فيصح الفرق المذكور بينهما وبين الشخص لكن لا يصح نوعيته الكلي بالنسبة الى حصته لانه مبني على ان تقسيم المقيّد اعني الطبيعية لما اخذت مع المقيّد الى الحصة والفرد والشخص تقسيم حقيقي وان لكل واحد منها عنوانا ومعنونا على حدة ان الامر ليس كذلك ولا يرد ايضا انهم صرحوا ان كل كلي بالنسبة الى حصته نوع حقيقي وهذا لا يصح عند خبرية المقيّد للمخصص او الكلي لا يكون تاما حصة بل يكون جزئيا اذ المراد بالمخصص معنونا التي هي الاشخاص والمقيّد جزء لعنوان المخصص ودون معنونا تمام ولا ريب ان كل كلي حقيقي بالنسبة الى اشخاص نفسه وان لم يكن كذلك بالنسبة الى اشخاصه مطلقا بل يكون اما نوعا او جنسا او فصلا او عرضيا فتأمل ولا تنزل قوله وهو متصور انه لا يقال بطريق الاعتراض على قول المص الموجد جزء لوجودي وهو متصور بالبيدته وجزء البيدي بيدي ان التصور والبيدته مختصان بالعلم المحسوس في علم النفس لوجودها علم حضوري لما تقر عنهم ان علمها بذاتها وصفاتها علم حضوري لانا نقول بوجود امر متزاعي ولا بدني الانتزاع من ان يحصل صورة المنتزع في الذهن اذ لا وجود له مع قطع النظر عن الانتزاع الا بوجود المنشأ ولا يكون موجودا في الذهن الا بعد الانتزاع وبعد الانتزاع يكون له حصول في الذهن فعلم النفس بوجودها علم حصولي والمراد بالصفات في قوله علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري الصفات العينية لوجودها بالانتزاع المنتزع ووجود النفس من الصفات الانتزاعية لها ثم ورد في شيء

على كلامهم بقوله ثم لا يخفى ان معنى تصور كنهه شئ مثله في الذهن سواء كان على وجه التفصيل او على طريقة الاجمال يعني ان وجوده خاص
وكنه الخاص قد يحصل في الذهن على وجه التفصيل وقد يحصل على وجه الاجمال وبدرته الخاص كجزء ان يكون بصورة اجمالية فجزءه المقصود
بالبداهة لا يلزم ان يكون متصورا فضلا عن ان يكون بدسيا واذ لم يلزم من تصور الكل بالبداهة بدهته تصور جزءه فقد ظهر ان الدليل غير تمام
او محصله ان الوجود جزئ لوجودي ووجودي متصور بالبداهة فيكون الوجود متصورا بالبداهة اذ جزء التصور بالبداهة بدسي وظاهر ان كون
جزء التصور بالبداهة متصورا بالبداهة غير لازم فالاولى ان يقال اذا كان المقيد بدسيا كان المطلق بدسيا والوجود جزئ من وجودي
المقيد وبصورة تفصيلية فقط فاذا كان المقيد بدسيا كان المطلق بدسيا قال في الحاشية وذلك لان المطلق جزئ خارجي لمفهوم المقيد
فمفهوم المقيد بدون تصور المطلق مما لا يتصور واما قال فالاولى لانه يمكن حمل الكلام عليه انتي وحمل كلامه عليه بان يرا من قوله وجودي
المقيد ولا بد له من نظرين والذين على المطلق والمقيد فلا بد من تصور المطلق متنازعا عن المقيد واورده عليه البعض الاكابر بقوله بان القول
يكون المطلق جزئ خارجيا مشكلا فان الجزء الخارجي لا يحمل على الكل والمطلق محمول على المقيد ثم قال والحق ان الكلام غير موقوف على كون
المطلق جزئ خارجيا لان المقيد عبارة عن المطلق الذي اعتبره المقيد فالتقييد لمخروطية التقيد لكونه معنى غير متقل انما يصح لما حطته
بملاحظة الحاشيتين تصورهما فلا بد من تصور المطلق وملاحظة عن تصور المقيد وملاحظة هذا الكلام الشريف ولا يخفى انه صريح في
ان للمقيد صورة تفصيلية ولا بد فيها من تصور الاجزاء تفصيلا او ملاحظة فلا بد من تصور المطلق وملاحظة عن تصور المقيد وملاحظة
سواء كان جزئ خارجيا او لا والحق ان المقيد عبارة عن المركب التقيدي والمركب التقيدي سواء كان حصته او فردا عبارة عن مرتبة
التفصيل وكما هو ملحوظ على ما واحد فهو خارج عن معناه فاخره في مرتبة التفصيل كل واحد منها ملحوظ على ما على حدة ووجوده على حدة
فكل واحد من اجزائه مغاير للآخر وان كان الموصوف والصفة متساويين في نحو آخر من الوجود ولذا يحمل احدهما على الآخر واذ لا يحمل
عبارة عن اتما والتساويين في مرتبة اللحاظ في الواقع فالمغاير ان من حيث انها متغايرة ان في مرتبة التفصيل ليسا بمتساويين ولا يحمل
احدهما على الآخر فها من الاجزاء الخارجية له وكما ان اجزاء المركب التقيدي اجزاء خارجية له وليست اجزاء ذهنية كاجزاء القضية
اجزاء خارجية لها وليست اجزاء ذهنية اذ لا بد من اتحاد الوجود والاتحاد بين المقولات المتباينة محال بناء على اصولهم واما اتحاد
المحمول مع الموضوع فليس الا في مرتبة الحكمي عنه لاني مرتبة الحكاية والقضية عبارة عن مرتبة الحكاية الذهنية وفي هذه المرتبة كل الموضوع
والمحمول ملحوظ على ما على حدة فوجود كل مغاير لوجود الآخر في هذه المرتبة وان كانا متحدين في نحو آخر من الوجود فمقابل ومقابل لا يبطال ما ذكر
من ان جزء التصور بالبداهة لا يلزم ان يكون متصورا لانه لا بد في تصور كنهه شئ من تصور اجزائه الاولى او تصور اجزائه بالغة بالبلغت
يعني ان علم التصور بالبداهة علم بكنهه شئ ويجب في العلم بكنهه شئ من تصور اجزائه الاولى او تصور جميع اجزائه بالغة بالبلغت فلا بد ان
يكون جزء التصور بالبداهة متصورا ساقط اذ لا يجب في تصور كنهه شئ ان يحصل جميع اجزائه تفصيلا بالغا بالبلغت بل يلزم حصوله على
وجه الاجمال فلا يجب حصول اجزائه الاولى ايضا على سبيل الاختيار والاختيار فضلا عن اجزائه الثانوية وغيره فلم يجب في العلم بكنهه شئ
تصور جميع اجزائه الا ترى ان الوجه المراد بالوجه اعم من ان يكون ذاتيا او عرضيا والاصل الوجه سواء كان ذاتيا او عرضيا

في تصور شيء بالوجه معلوم بالذات والمقصود بالعرض كونه آلة للاتفات فتصور الوجه في هذا التصور كونه الوجه لا تصور الوجه
بالكنة او بالوجه فلا يكون اجزاء الوجه متصدة باصلا سواء كانت اولية او بالغة بالذات والآي لو كان الوجه في هذا التصور متصدا
بالكنة لكان المقصود بالعرض معنى كنه الوجه فلهذا بالذات كونه ذاك الكنه والمعلوم بالذات معنى كنه الوجه معلوما بالعرض في قصده
واحد وهو مقصود بالخط ذي الوجه وتصور واحد وهو تصور الكنه بالكنة والحاصل انه لو كان تصور الوجه تصورا بالكنة لكان الوجه
ذاك الكنه وذاك الكنه في التصور بالكنة مقصود بالذات ومعلوم بالعرض فيلزم ان يكون المقصود بالعرض مقصود بالذات والمعلوم
بالذات معلوما بالعرض في قصده واحد وتصور واحد وهو وعليه تارة بان اللازم ليس بحال لان كون شيء مقصودا بالنظر
الى شيء وغير مقصود بالنظر الى آخر كذا التصور ليس بحال والجواب ما افاد بعض الاكابر انه ان معنى مقصودية بالذات كونه بلا
ومرئيا وهذا يقتضي ان لا يكون حاصل او معنى المقصودية بالعرض كونه ملاحظا بالنتج ومرة الثانية هو يقتضي ان يكون حاصله فلو
تصور الوجه بالكنة يلزم ان يكون مرئيا فيلزم ان يكون حاصله او غير حاصل وملاحظا وغير ملاحظ وتارة بان يلزم ان لا
يكتسب نظري من نظري منه الى البديهي لان العلم النظري عنده منحصري في العلم بالوجه والعلم بالكنة ولا يتصور تصور الكنه والوجه فيها
بالكنة ولا بالوجه فلا يتصور كسب نظري عن نظري ويمكن ان يقال ان شيء مع ذلك في قصده واحد وتصور واحد وهو هذا اي كسب
نظري عن نظري الكسب متعدد فيها ايضا متعدد وان وبه اي بما ذكر المحشي يعرف الفرق بين علم الشيء بالكنة والعلم بكنة الشيء لانه
ان كانت الصورة الحاصلة من الشيء ملاحظة لما ينطوئ ويتحد معه بالذات متغيرة له بالاعتبار فالعلم بالكنة وان لم تكن ملاحظة لما ينطوئ
مع اتحادها معه بالذات فالعلم بكنة الشيء باعلا من عدم حصول صورة المحدود في الذهن واما على ما في المجموع من حصول
صورة المحدود متغيرة بصورة المحدود فلهذا الفرق اصدا فان المنكشف ج المحدود بصورته اما بالذات التي لا تسمى لانه في الاول
باسدا والخم في الثاني من غير ادود وبذلك فرقا في نحو ادراك والعلم ومن ثم تراهم لا يفرقون بين العلم بالكنة وبينه وبين نظري ان
لا علم في الحقيقة الا العلم بكنة الشيء وذلك لان العلم حقيقة هو الحاصل في الذهن بالذات وفي العلم بكنة الشيء يحصل نفس الشيء واما
في العلم بالكنة فاما يحصل ما هو ملاحظة ولا يحصل الشيء بنفسه انما هو ملتفت اليه هذا ولعله يحتاج الى لطف القرينة قوله فلا بد من التمسك
اه علم ان الله ذكر في التبريل الاول بآية التصديق بالوجه حيث قال الى دليل والدليل انما يستفاد من التصديق وهو غير مطلوب بل
المطلوب بآية تصور الوجود فحل الشارح قوله الى دليل على الموصل المطلق المتحقق في ضمن الموصل التصوري واعترض عليه شيء بان كل ذلك
على الموصل المطلق المتحقق في ضمن الموصل التصوري بعيد لان اطلاق الاخص على الاعم المتحقق في المبين بعيد عن الفهم ولا ينطبق
عليه ما ذكره المص في الجواب اي في جواب التنزيل الاول بقوله فان استدل بصدق المقدمتين آه فان الصدق والمقدمة انما تستلزمان
في القضايا دون التصور السافج الا بالكلية وهو ان يحل على النظر كما بينه الشارح بقوله والحاصل انما كما توصل بصدق مقدمتي الدليل
لا بالعلم بوجودها الى المدلول لك تتوصل بتصور اجزاء المعرفة لا بالعلم بوجودها الى المعرفة ثم لما حل الشارح قول المص في التنزيل الثاني
لا دليل عن البتتين على التنزيل اي كما ان لا دليل عن البتتين لك لا تعريف عن مضمين بلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى

ثبوت فلا بد في المعروف من مفهوم وجودي اعترض عليه محشي بقوله والبعده منه حمل قوله ولا دليل عن سالبين على ما حمل لان حمل الكلام على
 تنظير بحيث يذكر النظر فقط ولا يذكر المقصود ويراد المقصود من المبين في غاية البعد واما حمل التصور على التصور المطلق المراد العلم المتحقق
 في ضمن التصديق وحمل قول المصم وجودي على قضيته انا موجود وكما حمله الفاضل ميرزا جان طنامنه ان التعبير عن القضية بالمصدر المضاف
 الى الموضوع شائع فبعد اذ لا بد على هذا التقدير ان يراد بقوله وجودي انا موجود وان يراد بالتصور في قوله وهو تصور بالبداهة التصور
 المطلق المتحقق في ضمن التصديق ليصح اطلاق التصور على تصديق انا موجود يعني هو مصدق بالبداهة وهو بعيد عن الغم لانه خلاف
 الظاهر وان كان التعبير عن القضية بالمصدر المضاف الى الموضوع شائع الا ان التصور المضاف الى غير القضية تبادر منه التصور فقط
 فارادة التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق من التصور فقط اطلاق لا اخص على المنه في تحقيق في المبين وهو بعيد جدا وبالي غم
 قوله في الجواب قبل التناول انا لا نسلم آه لانج يكون الجواب بمنع مقدمته لم يدعها المستدل وتطبيقه عليه اي تطبيق قول المصم انا لا نسلم ان
 وجودي حقيقة لكنها متصورة بالبداهة على حمل التصور على التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق تكلف او يحتاج فيه الى ان يحمل
 وجودي على التصديق وحقيقته على حقيقة القضية وكهنا على كنه اجزائها متصورة على مصدقة فالاولى في توجيه الكلام ان لا يؤدل
 بل تترك على ظاهرة وتجعل التناول تنزلا الى التزام كسبية تصور وجودي للمستلزم كسبية تصديق انا موجود على رغم المستدل يعني ان
 المستدل زعم ان كسبية وجودي يستلزم كسبية الازعان انا موجود بناء على ان مفهوم الوجود المضاف الى المتكلم مضمون بذاته تصديق
 فكسبية تصور وجودي يستلزم كسبية ذلك الازعان على رغم فحاشة قال اذا نزلنا عن كون وجودي بداهيا وقلنا باسبية وكسبية
 التصديق انا موجود فلا بد من الانتهاء الى دليل يعني ان يجب الانتهاء الى دليل موصل الى هذا التصديق المستلزم تصور مطلق الوجود المضاف
 الى الازعان المتكلم ويكون وجود ذلك الدليل بداهيا ويلزم من وجوده ككثبوت بداهة وجودي اي ثبوت بداهة الوجود الخاص المستلزم ثبوت
 بداهة مطلق الوجود الذي هو وجود منه فلا اشكال في ذكر الدليل قال بعض الاكابر قد هذا نخش من التوجيهين الاولين لان التحلل في التوجيهين
 الاولين التكلف من جهة البعد اللغوي والذي يلزم على هذا التوجيه نسبة امر باطل ضروري البطلان الى ما قل ساكت لم يبرز به فقال بعضهم
 المراد بالدليل معناه اللغوي اي بالقياس العلم بالشيء سواء كان تصورا او تصديقا او قوله او لقول آه معطوف على قوله وانه خبر وجودي لا على
 قوله فلا بد من الانتهاء آه والحاصل ان المستدل استدل اولابيه الوجود المحمولى على بداهة الوجود وثانيا بداهة الوجود الربطية فيجوز ان
 يلزم على هذا الدليل على غير المصطلح وايضا ياباه قوله ولا دليل عن سالبين لانج يصير مستلزما ان يقال للموجبة ما حكم فيها
 بوجود المحمول للموضوع فانهم قوله فلا اشكال آه اعلم ان اشكال ذكر الدليل ان اندفع بحمل قول الامام الرازي علم الانسان بوجوده
 غير مقسب على ان المراد منه علم كل انسان بانه موجود ولكن في قوله اي في قول الامام الرازي الوجود خبر من وجوده اشكال لان الظاهر
 ان المراد بوجوده نفسه حصة الوجود مع ان المحمول في انا موجود هو الوجود المطلق دون الخاص الذي يكون اطلاق خبرا منه وفيه ان كما
 يمكن ان يحمل قوله وجود نفسه على انه موجود وكما يمكن حمل قوله وجوده عليه ولا وجه للفرق بين وجود نفسه وجوده في ان يكون
 احدهما عبارة عن القضية دون الآخر الا ان يقال لو كان وجوده عبارة عن القضية كان الظاهر ان يقول الوجود خبرا منه

ثم كون الوجود جزئاً من انا موجوداً طاهر جلياً على مذهب الجمهور واما على رأي الحاشي لمحقق المدداني فخلاته وان لم يكن جزءاً حقيقياً لكنه في حكمه باعتبار ان تعقل مشتق موقوف على تعقله وهذا القدر كاف فافهم قوله بل لا بد من آه فيه نظراً الى ان التعقل الاول محصل ان التعقل غير تام لان الكلام في وجود الشيء في نفسه دون وجود الشيء لغيره والذي يلزم من الدليل بباطه الوجود الربطى وكلامنا في الوجود المحمولى سواء كانا في اثنين بالحقيقة او لا وقوله وهما متساويان بحسب الحقيقة لان الاول مستقل بالمفهومية والثاني غير مستقل بالمفهومية والاستقلال وعدمه لا يختلفان باختلاف الملاحظة والاول متعلق بالتصور وليس الاول والثاني قد يكون متعلق التصديق تفن منه وبينهما ما هو المختار عنده لان الابداء ليس متوقفاً على التماثل بحسب الحقيقة واعلم ان محصل ايراد الشرح على التنزل الاول ان الكلام في كاسب التصور ووجودي تصديقاً لادليل ولا سالبته والاحتمالية فلا تيمم التقريب ومحصل ايراد الحاشي اناسلنا ان ههنا دليلاً وموجبة لكن الوجود الذي يشمل عليه الموجبة وجود الربطى فغاية ما لزم بباطه الوجود الربطى وكلامنا في الوجود الذي يقع محمولا في القضايا فلا تيمم التقريب فظهر الفرق بين الابداءين واستبان ان من زعم عدم الفرق بينهما قد رجع باوفاق ناصل وجوابه ان وجود الشيء للشيء يطلق على معنيين الاول وجود الشيء لغيره بان يكون موجوداً في نفسه ويكون محمولا عليه ومستقلاً بالمفهومية لكن بحقيقة التعلق بالغير بالمحصل فيه لكونه من الحقائق الماعنيتية ووجوده للاعراض من هذا القبيل والثاني وجود الشيء لغيره بان يكون الربط بين الموضوع والمحمول وغير مستقل بل هو متوقف وهما انما يكون في مرتبة الحكاية في كل قضية والاول يكون في العمليات المركبة في درجة الحكمي عنه ولذا ههنا بالوجود الربطى لمعنى الاول كما يدل عليه ما ذكره المصنف في الجواب الذي هو اعتراض على الاستدلال وهو قوله في جواب التنزل الثاني الموجبة احكم فيها بوجود المحمول للموضوع ثم لم يحكم فيها بان ماصدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجد ان ذلك لا معنى لانكار النسبة الايجابية التي هي سداد القضية الاسما او اسلم صدق المحمول على الموضوع اذ معنى صدقه عليه ليس الا الاتحاد الذي كلى عنه بالنسبة الايجابية قوله فلعله اراد آه هذا التوجيه مع بعده اذ حل تمام الكلام على التنظير بعين جلاله ما ذكره المصنف في الجواب عن التنزل الثاني وهو قوله الموجبة احكم فيها آه وجهه كونه غير ملائم ان الجيب انما تعرض لما ذكر في التنظير ولم يتعرض لما هو عرضي مستدل ولو كان غرضه ذكر التنظير وكان المقصود اذ حل ان المقصود كان المناسب للجيب ان يؤخذ في مقصود الاستدلال دون ان يؤخذ في تنظيره ويقرب من التنزل الاول يعني ان التنزل الثاني يقرب من التنزل الاول والافرق بينهما يعتد به فلما فائدة في ذكره ووجه قربه من الاول انما استدلال في التنزل الاول بباطه وجود الدليل اي المعروف الذي هو وجوده خاص على بباطه الوجود المطلق وههنا بباطه وجوده جزئاً على بباطه ذلك يدور عليه اي على التنزل الثاني فتأمل ما يدور على التنزل الاول فيرد على الثاني منع بداهته وجوده الاجزاء وعلى الاول منع بداهته وجود الدليل قوله لان السلب آه اراد الشارح بالوجودي في قوله من مفهوم وجودي ما لا يكون السلب جزءاً المفهومه لان الدليل لادال على ان السلب لا يضاف الا الى الوجود والاشياء لا يدل الا على ان المضاف اليه للسلب لا بد وان يكون وجودياً بمعنى ان لا يكون "سلب جزءاً المفهومه او تمسكه ان السلب لا شيء محض فليس هو شيئاً حتى يضاف اليه سلب وان كان السلب متعلقاً به واراد عليه ولا يلزم من تعلق السلب بضافته الى الوجود من كونه السلب جزءاً المفهومه حتى يتحقق الثبوت بالمره ولم يصلح لتعلق السلب بالاد الشارح بالعلم بوجوده في قوله فيكون العلم بوجوده محضاً

العلم التصديقي فلا يخفى ان بديهته تصديقية لا يستلزم بديهته تصور وجوده التي هو المطلوب لان بديهته تصديقية لا يوجب
 بديهته الاطراف نعم تجب ان اريد بالوجود الوجود الخارجي فالوجود بالمعنى المذكور لا يلزم ان يكون موجودا خارجيا بل يجوز ان يكون
 ذهنيا فقط ولا يكون موجودا خارجيا لا بنفسه ولا بمنشئه وان اريد به مطلق الوجود خارجيا كان او ذهنيا فالسلب موجودا ذهني فلا فائدة
 في اثبات وجودية اجزاء المعرفة ولا يمكن ان يمنع الوجود الذهني بناء على مذهب الكلبيين لانه نقل عن المستدل الذي هو الامام القول
 بالوجود الذهني قوله انه لا يستدعي آه اعلم ان الشارح فهم من قول المصطلح باعتبار ان بل للاضراب ومعناه انه لا يستدعي تصور
 وجودي بالكنه بل يستدعي تصور وجودي بالكنه بل لا يستدعي تصور الطرفين باعتبار ان التصور
 باعتبار ان فائدة ليس طرفا كما اشار اليه يعني انه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل لا يستدعي تصور الطرفين باعتبار ان التصور
 لا تصور وجودي بوجه فائدة توجيه كلام المصطلح ان بل للاضراب وحاصل كلام المصطلح على توجيه الحاشي
 اناس لما كون انما موجودا بديهيا لكنه لا يستدعي تصور وجودي لا بالكنه ولا بالوجود بل انما يستدعي تصور مطلق الوجود الذي هو الطرف بوجه
 بكنهه فكيف يكون مستلزما لبديهته كنه الوجود الذي هو المطلوب واورد عليه بان الوجود متصور في نفسه انما موجودا بالوجود وجه المطلق
 وجه المقيد بالتصديق بانما موجودا يستدعي تصور وجودي ايضا بوجه فائدة مقيد بقوله انما موجودا لا يستدعي تصور وجودي بوجه باطل وانت
 تعلم ان حصول معنى مشتق على وجه الاجمال لا يستلزم تصور الاجزاء مع ملاحظة فضلا عن تصور المبدأ بالوجه وبالكنه وتصوره تفصيلا
 غير لازم وفقه الامران المعنى المقيد الذي وضع له لفظ واحد لا يفهم منه الا اجالا ضرورة ان اللفظ الواحد لا يدل الا على معنى واحد وهو
 كانهما المشتقات فانما لا يدل الا على معنى واحد بخلاف ما اذا دل جزء اللفظ على جزء معناه كالحصن وغيره لان معانيها هو التفصيل
 وان لو خطت معانيها جملة تخرج عن معانيها فحصل معنى مشتق بالوجه الاجمالي لا يستلزم تصور الاجزاء فضلا عن تصور المبدأ بالوجه
 او بالكنه فافهم وقد يحاج بان كلام الحاشي مبني على ما ذهب اليه من عدم دخول المبدأ في مشتق وهذا ليس بشئ لان ما ذكره الحاشي هنا توجيه
 لقول المصطلح وعنده المبدأ داخل في مشتق قوله كما ان آه اعلم ان المصطلح من بديهته كنه وجودي وسلم بديهته قضيتا انما موجودا ومنه مستلزام بديهتهما
 بديهته غير ان الذي هو الوجود واورد عدم بديهته احد طرفيه وهو ان نظيره فاورد الحاشي مناقشته على النظر بقوله في علم النفس بانها علم
 حضوري فكيفها حاضرة عند با على وجه الاجمال بدون الاكتساب قيل ان كون المشار اليه بانا الموضوع حضوريا لا يؤيد عدم بديهته فلا يصلح
 ما ذكره او اجيب بان المقصود من منع بديهته الوجود تجوز كسببية لا منع تسببية بديهيا كما ان المقصود من عدم بديهته الموضوع كسببية
 لا عدم تسببية بديهيا وتحقق ما اذا و بعض الاكابر قد ان قولنا انما موجودا حكاية ولا بد في الحكاية من تصور فلا بد من تصور الموضوع وبناء على هذا
 قالوا كل قضيتهم مركبة من صورة الموضوع وصورة المحمول والنسبة الحكيمة بينهما ولا يكفي العلم الحضوري فحاصل كلام المصطلح ان بديهته تصديقية انما
 موجودا لا يستلزم بديهته الوجود والمحمول كما لا يستلزم بديهته الموضوع والتفصيل في العلم بالكنه المراد به اعم من العلم بكنه الشئ فانه يطلق على الام
 غالبا غير لازم كما عرفت دفع لما يتوهم من انه لو كان كنه النفس معلوما بالعلم الحضوري لم يقع خلاف في بساطتها وتركيبها وتجربها وادواتها
 وجه الدفع ان التفصيل في العلم بالكنه غير لازم اذ يجوز ان يحضر الكنه الاجمالي فلا يتميز اجزؤه فجزان يكون هذا الكنه بسيطا او مركبا ما ديا او مجردا

ما لم يعلم الاجزاء اختلف فيها قوله واذا كان اه بل تصور الكل بوجه ما لا يستلزم تصور الجزء بوجه ما ياد على الشارح حاصله ان تصور الكل
 بالوجه على وجه الاختيار ليس مستلزما لتصور الجزء على هذا الوجه اذ لا يلزم ان يكون ما به وجه للكل على الوجه المذكور وجها للجزء فبذلك تصور
 وجودي الذي هو الكل بوجه ما على وجه الاختيار لا يستلزم بطلان تصور الوجود المطلق الذي هو الجزء بوجه ما على وجه الاختيار فلما يرد
 ان هذا لا يصح في الجزء المحمول فان في علم بوجه الشئ ما به وجه للكل وجه للجزء المحمول فان ما يصدق على الكل يصدق على الجزء ولو صدق
 جزئيا فلو حصل وجه الكل يحصل وجه الجزء ايضا اذ ليس في العلم بوجه الشئ تصور الشئ على وجه الاختيار وفيه ما فيه لان الامر في المطلق
 والمقتضى ليس كذلك اذ يجب فيه تصور كل واحد من المطلق والتقييد على حدة فالعلم بالتقييد لا يتصور الا بالعلم بالمطلق وتقييده وجعله جزءا
 للتقييد قوله وليس يلزم اه لما جاز الشارح ان يكون حقيقة الوجه غير هذا المفهوم البديهي التصوري ويكون تلك الحقيقة منسوبة للموجودية
 حقيقة ويكون هذا المفهوم عارضا من عوارضها او رده عليه محشي بقوله انت تعلم ان الكلام في الوجود والمصدرى الاتراعى وهو كسائر
 المعاني مصدرية لا تخصص الا بالاضافات والتقييدات حقيقة ليست الامفهومه المنقسم الى الخارجى والذنبى وحقائق افرادها ليست
 الامفومات اكيف ولو كانت مقبوضات عارضة لحقائقها كانت محمولة عليها فيكون مفهوم الوجود والمصدرى الخارجى ايضا عارضا
 بتحقيقها ومحمولا عليها فلا يخلو ما ان تكون تلك المفومات محمولة على حقائقها بالاشتقاق او بالمطابقة والاول يستلزم كون الوجود
 الخارجى معنى حقيقة الوجود والمصدرى الخارجى موجودا خارجيا اذ عرّض المبدأ اشتقاقا يستلزم صدق اشتقاق موافاة فيلزم من
 عرّض الوجود والمصدرى الخارجى حقيقة كون حقيقة الوجود والمصدرى الخارجى موجودة في الخارج مع ان الوجود والمصدرى
 مطلقا من العقولات الثانية التي نزلت عرّضها الذهن فقط والثاني يستلزم حمل معنى المصدرى موافاة على عرّضه وهو يدعى
 البطلان فلا يرد ان غاية ما يلزم ما ذكره المحشي في الشق الاشتقاقى كون الوجود موجودا لا كونه موجودا خارجيا لكن يرد عليه اول ان يحصل
 كلام الشارح على ما يظهر بالتأمل انه لا نزاع في الوجود والمصدرى اما النزاع في الوجود الذى به موجودية الاشياء فلا يتم الدليل الا ان
 ان ليس للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم وما يصدق عليه هذا المفهوم لا يصدق الا صدقا ذاتيا حتى يكون هذا المفهوم مناط
 الموجودية ويلزم من بطلان بطلان الوجود الذى عليه مناط الموجودية مع انه يجوز ان يكون له حقيقة غير هذا المفهوم العارضى يكون هذا المفهوم
 وجها من وجوهه وبالجملة الشارح يصدره تجويز وجود غير المصدرى فلا يرد عليه ما رده المحشي لانه لما جاز ان يكون مفهوم الوجود عارضا
 لحقيقة فكون الوجود الذى هو حقيقة الوجود بالمعنى المصدرى وهو الوجود الحقيقى اما المصدرى عارض من عوارضه ووجه من وجوهه
 موجودا خارجيا غير متباعد فان قلت غرض المحشي ان ليس لهذا العارض حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصوري قلت هذا
 بديهي فلا يحتاج الى ما ذكره من التويل مع هذا يرجع مواخذته على الشارح الى الموازنة اللفظية فان غرض الشارح ان الوجود والمصدرى
 على الوجود والمصدرى الاتراعى وقد يطلق على منشأ اتراعه وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية غاية الامر انه يسمى الوجود الذى هو منشأ
 الاتراعى الوجود والمصدرى حقيقة الوجود والمصدرى ويصح المحشي ان حقيقة الوجود ليس بالمفهوم منه بل معنى المصدرى اذ حقيقة ليس الا
 باعتبار الذهن وحقيقة تتحقق مع قطع النظر عن اعتبار الذهن فها متفقان على ان الوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي

التصور هو منشأ النزاع في ان الحاشي لا يسميه حقيقة الوجود والمصدرى بل يقول حقيقة الوجود بمعنى ما به الوجودية مغايرة
للوجود والمصدرى حقيقة المصدرى ليست الا ما يحصل في الذهن حين النزاع والشرح يزعم انه حقيقة الوجود والمصدرى هو مراد
بكونه حقيقة الوجود والمصدرى كونه منشأ النزاع فلم يبق نزاع الا في اللفظ وتانيا ان كون الوجود والمصدرى مطلقا من المعقولات
الثانية وان كان مسلما لكن كون تلك الحقائق منها غير مسلم وتفصيله ان المراد بالحقائق المعروضة للوجود والمصدرى مناشي ان نزاعه
ونشأ نزاع الوجود والمصدرى عند من يقول يكون افراده مغايرة لمحصلة موجود في الخارج وعارض للمباني في ظرف
الخارج ومنافا لموجودية المباني قيامه بها وهو الوجود الحقيقي عندهم فظاهر ان الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الوجود والمصدرى
ونشأ النزاع ليس من المعقولات الثانية كما ستعرف بالحاشي ايضا وثالثا ان حل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط
حملها مواطاة على غير حصصها في غير الخفاء عند اتباع المشائية كما هو الشارح وغيره لا لانهم صرحوا ان الوجود والمصدرى عارض
للوجود الحقيقي ومحمول عليه بالمواطاة فكيف يدعى بانه عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها مواطاة على ان حصته الكلي صادقة
عليه قطعا مع انها معني مصدرى فقدرهم حل معني المصدرى على غير حصته محلا بالعرض ثم ان معني المصدرى على تقدير كونه من الامور
الخاصة نوع من مقولة البتة فحمل على تلك المقولة محلا بالعرض فثبت ان بعض المعاني المصدرية يحل على معروضه مواطاة واما امتناع
حل المعاني المصدرية على معروضها متبايناً على العرف فلا اعتداد به في العلوم الحكمية واربعا ان ما ذكره الحاشي جاري للمبادئ الانشائية
ايضا فيلزم ان لا يكون لها افراد سوى المحصل لان نزاعه وذلك لانه لو كان للبياض مثلا حقيقة سوى مفهومه المتصور لكان مفهومه
عارضاً للحقيقة فان كان هذا المفهوم محمولا عليها بالاشتقاق يلزم قيام البياض بالبياض وان كان محمولا عليها بالمواطاة يلزم
حل معني المصدرى على معروضه بالمواطاة فتأمل وما ظن المحقق الطوسي واتباعه ان الوجود له افراد متخالفة بالحقيقة سوى المحصل
فالوجود عارض مقول بالتشكيك على افراده اذ في بعضها اقدم من البعض في بعضها اولى من البعض الاخر وعلى تقدير ان يكون
افراده حصصا كما بينه الحاشي ويكون الوجود المطلق نوعا لها كما هو شأن الكلي بالنسبة الى الجملة يلزم ان لا يكون مقولا بالتشكيك فان
التشكيك لا يجري في الذاتيات والحاصل ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده والمقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لافراده فثبت افراد
غير المحصل لان الكلي يكون ذاتيا بالنسبة الى حصصه فليس يشي لان الكلي انما يكون مشككا بالقياس الى ما يحل عليه بالمواطاة لان المعنى
في صدق الكلي على الجزئيات هذا المحل والوجود وغيره من المعاني المصدرية لا يصدق على معروضاتها مواطاة بل انما تصدق مواطاة على حصصها
وهي بالنسبة اليها انواع حقيقية فلا يكون مشككا اصلا فالمشكك انما هو المشتق بالقياس الى افراده التي هي معروضات للمبادئ لكون
مصادق حمله عليها مختلفا واذ ثبت ان التشكيك يختص بالمشتقات ولا يجري في المبادئ نظرا للمقول بالتشكيك كما صرح به كثر من
المحققين هو الوجود بالنسبة الى افراده لا الوجود بالنسبة الى حصصه فلو ان صدقه على العلة مثلا اقدم من صدقه على المعلول وصدقه
على الواجب اولى من صدقه على الممكن لا يلزم منه الاكون للوجود مشككا بالنسبة الى الحقائق لكون الوجود مشككا بالنسبة الى المحصل
قوله الشي الامور داه اعلم انه قد عترض على الوجه الثاني بوجه منها ما قال الحاشي فان قلت قد ثبت قوم من أهل نظر واسطه تميز الوجود

والمعروف وهو بما حال فلا يكون هذا التصديق بديهيًا قال بعض الأكابر قه هذا ما يريد لو اخذ قولنا الشئ اما موجودا ومعدوم مانعة الخلو
واما لو اخذ مانعة الجمع فلا وانت تعلم ان المحصر في هذا التقسيم ضروري فلا بد من الانفصال الحقيقي في هذا التقسيم فيكون صدقها وكذبها
ممتنعين فلا يصح الوساطة واجاب انه شئ بقوله قلت انهم خصصوا قسما من الوجود والمعدوم باسم الحال فانها عندهم صفة لها تحقق
بتبعية الغيرة فان كان تحقق الشئ وجودا حقيقة فهي موجودة والامعدومته يعني انهم صطلحوا واسطة وهو ما حال او هي ليست موجودة
ولا معدومته عندهم واذا قطع النظر عن هذا الاصطلاح فتقسيم الشئ الى الوجود وسلبه ضروري بحزم العقل بالانحصار فيها بالضرورة
فالحال داخل في احد القسمين ومنه ما اشار اليه بقوله فان قيل هذا الدليل يدل على بديهة جميع التصورات فان التصديق بالتثاني
بين كل شئ ونقيضه ضروري قلنا نحن نستدل على بديهة الوجود وبديهة هذا التصديق بجميع اجزائه ولا نسلم ان التصديقات الاخر
بديهة ككقيل هذا الادعاء يمكن في كل تصديق واجاب عنه بعض الأكابر قه بان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الكسب
بجميع اجزائه وانكاره مكابرة فاضحة وليس كل تصديق بالتثاني بين الشئ وبين يحصل لمن لا يقدر على الكسب وفيه ان التصديق
بالتثاني بين كل شئ ونقيضه مثلا التصديق بان هذا الشئ ازيد او ليس بزيد وكذا حاصل لمن لا يقدر على الكسب وهذا ظاهر جدا
مع ان هذا الدليل منسوب الى الامام وهو قائل ببديهة جميع التصورات في ان التصديق بالتثاني بين كل شئ ونقيضه ضروري حاصل
لمن لا يقدر على الكسب كالبلد والصبيان فبديهة التصديق المذكورة بجميع اجزائه ليست لهم بديهة التصورات والامام انما يقول ببديهة حاصل
من التصورات لا ببديهة جميع التصورات الا ترى ان كنهه الباري سبحانه غير حاصل لاحد من الحق ان بديهة التصديق انما يستلزم
عدم توقفه على تصديق نظري لا عدم توقفه على تصور نظري فجاز ان يكون التصديق بديهيًا والاطراف نظرية ولو كان التصديق نظريًا
بسبب نظرية الاطراف لزم انساب التصديق من التصور قوله وكذا يتوقف آه لما كان الظاهر من كلام الشارح ان التغاير عين الاثنيتية
اور وعليه ان الشئ بان التغاير كون كل من الشئين غير الآخر ليقابل العينية فصدق التغاير خصوصية كل واحد منها المختصة به بالقياس
الى الآخر والاثنيتية كون الطبيعية ذات وحدتين وبقابلها كون الطبيعية ذات وحدة او ذات وحدتين ومصادقها هي الطبيعية المشتركة لغيره
لوحدين فيكون الفرق بين التغاير والاثنيتية بحسب المصادق وكل واحد منهما مقابل مخصوص لا يقابل الاخر فالتغاير ليس نفس الاثنيتية
بل تصور ليس مستلزما للتصور بالعدم العلاقة الذاتية التي يكون بحسبها اللزوم العقلي بينهما فذا التصديق لا يتوقف على تصورات هذه
الامور ولا يستلزمها نعم يتوقف على تصور مفهوم الشئ الذي روي بين الوجود والعدم والتثاني الذي هو متعلق ذلك التصديق فيكون
تصورها بديهيًا اعلم ان الظاهر ان الاستدلال بهذا التصديق مبني على انه يحصل لكل من لا يقدر على الكسب ومن لا يقدر عليه خصم
ما يفهمه العرف وظاهر ان التغاير والاثنيتية واحد بحسب متفاهم العرف او احدهما مستلزم للآخر وبالجملة كل من الشارح مبني على ما هو المتعارف
عند اهل العرف من كون التغاير عين الاثنيتية مستلزما لما وادكره المحشى تدقيق فلسفي فان القول بان عروض العدد والكثرة في
الطبيعية دون الافراد وعروض تناير هي الافراد دون الطبيعية لا يفهم الكافة اصنام ان تصور ثنين لا ينفك عن تصور الواحد
والاثنيتية وكذا العكس وادكره من كون التغاير مقابل للعينية والاثنيتية مقابل للوحدانية وكون مفهومهما متساويين لا ينافي التلازم

بين التباين والاشتباه بين الحقيقة والواحدة فانهم قولهم اي هذا التصديق انه اعلم انه قال المصنف ان ما موجودا ومعدوما تصديق به يري
وقال شارح هذا التصديق به يري بجميع اجزائه فقال المحشي اراد الشارح بالتصديق المحمول على القضية المصدق به والا يلزم حمل العلم
على المعلوم والمراد بالتصديق على مذهب الامام لان التصديق على رايه مجموع تصورات اجزاء القضية والفرق بين العلم والمعلوم
اعتباري وانما اراد التصديق على مذهب الامام لان الغرض اثبات بديهية جميع اجزاء القضية المذكورة والتصديق على مذهب غيره
ليس متعلقا بجميع اجزائه بل بعضها او ابرام خارج عنها والاول اي المصدق به يري بالعرض والثاني اي التصديق به يري بالذات
هذا انما يصح على مذهب من يقول ان البديهة والنظرية صفتان للعلم بالذات والمعلوم بالعرض واما على مذهب المحشي فالامر بالعكس
والتباين بين اعتباري فاعني الحاصل في الذهن من حيث هو مع قطع النظر عن الغير معلوم وقضية ومن حيث انها حاصلته في
الذهن علم وتصديق هذا مشكل على راي الامام لان التصديق عنده مركب من التصورات والحكم الذي هو الفعل فليس الفرق بين
التصديق والقضية عند العلم والمعلوم على انه لا يري الاتحاد بين العلم والمعلوم الا ان يقال المراد انه اذا اخذ التصديق على مذهب
الامام فالتباين عند من يقول يكون العلم والمعلوم متحدان بالذات اعتباري فاقول ان العلم والتصديق على مذهب الجمهور لا يتعلق
بمعنى القضية يعني انه كما جاز ارادة التصديق المنسوب الى الامام ومجموع تصورات اجزاء القضية لان التصديق متعلق
بمعنى القضية ككبحور ارادة التصديق على مذهب الجمهور ايضا لانه ايضا يتعلق بمعنى القضية لكن من حيث انها معنى مجمل كاذب
اليه صاحب الافق المبين حيث قال ثم سلك شيراز صناعة وصحة الوجدان ان يعتبر هذا المعنى الرباطي بالدخول فيما هو متعلق
التصديق بالذات على ان يتعلق الادعان بامر محلي يفصله العقل للموضوع ومحمول نسبة رابطة بينهما بالخط او سلبه حتى يمتد
الحكم على البياض مثلا بالعرضية وسلب الجوهري الى ان البياض عرض في الواقع وليس محمولا في الواقع لا بالنسبة الحكيمة ولا
بغيره من اللزوم والعناد على ما هو المشهور فانها غير متقلة بالمفهومية ومتعلق التصديق يجب ان يكون مستقلا بما يشهد به الفطرة
السليمة في ان الفطرة السليمة شاهدة على ان التصديق لا يتعلق بما هو خارج عن معنى القضية ولا ريب ان المعنى الاجمالي خارج عن
معنى القضية لان القضية عبارة عن قول حاك والحكاية انما تكون في مرتبة تفصيل وهي التي تصلح للتصديق والتكذيب بخلاف
الاجمال فانه ليس حكايه عن شيء اصلا فكيف يصلح للتصديق والتكذيب واستقلال متعلق التصديق ليس ضروريا ولا مبررا
عليه بل الضرورة شاهدة بان التصديق لا يتعلق الا بالنسبة الحكيمة من حيث هي كك لانهما هي الصالحة للتصديق والتكذيب
وكونه غير مقصود بالذات غير مسلم اذ الظاهر ان مقصود القائل بقوله زيد قائم مثلا ليس الا افادة الاتحاد والواقع بين الموضوع
والمحمول لا افادة نفسها وكيف لا يكون الارتباط مقصودا مع ان مناط الحكاية والاخبار عليه على ان مدار متعلق التصديق ليس
الاكون لشيء معلوما بالذات لا كونه مقصودا كك وبالحكمة القول بان متعلق التصديق المعنى الاجمالي كما ذهب اليه صاحب الافق المبين
ليس بشيء لان التصديق لا يلزم ان يتعلق بما هو خارج عن معنى القضية والمعنى الاجمالي خارج عن معنى القضية قطعاً
او كغيره من القضايا ولا يخطربها لانه المعنى المجمل اصلاً لا يحتاج في ادراكه الى لحاظ مستانفص بين الظاهر والاختاره المحشي في كنه

تصانيفه تبعاً للصمد الشيرازي المعاصر لمحقق الدراني ان التصديق يتعلق اولاً بالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما
ليس بشئ لان التصديق لا يصلح لان يتعلق الا باشيء حكايته والموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما ليس حكايته عن شئ بل
بل الحكاية ليست الا النسبة التامة الجزئية بما هي كك فم يتعلق التصديق بالذات والقول بان الموضوع والمحمول قول يقصد به الحكاية
بعروض النسبة الحكاية لما في غاية السخافة اذ لا بد من اشتغال القضية على الحكاية والا لم تكن متصفة بالصدق والكذب ولا صالحة
لتعلق التصديق والتكذيب والحكاية ليست الا الاتحاد الواقع بين الموضوع والمحمول لانفسهما وطرفاً للاتحاد والارتباط سواء اؤخذ
مفهوم او من حيث عروض عارض خارج ليس من شأنها الصدق والكذب اصلاً ولا يمكن ان يتعلق بها التصديق والتكذيب فاما
لا يقال معنى القضية ايضاً غير مستقل كما ان النسبة غير مستقلة لا شأن لها على النسبة التي هي غير مستقلة لا ان تقول الاستقلال بحدوده
صفة للملاحظة ومختلف باختلافها يعني ان المستقل عبارة عما هو ملحوظ بالذات وغير المستقل عما هو ملحوظ بالتبع فمحمول واحد يكون مستقلاً
في ملاحظة وغير مستقل في اخرى فالنسبة التي بين الطرفين كالنسبة التي بين السيرة والبصرة ان لو خطت من حيث انها نسبة بينهما
والذات لا تفادها تكون غير مستقلة ويكون الاتفاقات اليها تبعاً للاتفاقات فلا يصلح لان يحكم عليها وبها وان لو خطت نفسها من حيث ان
تبعية امر اخر ولم يجعل مرآة لشئ تكون مستقلة وصالحة لان يحكم عليها وبها وان يستلزم تصور الطرفين اجمالاً فاذا لوحظ معنى
القضية ملاحظة اجمالية كان مستقلاً اذ تكون القضية ملحوظة بلحاظ واحد بالذات وليس المراد بلحاظ معنى القضية ملاحظة اجمالية بما هو
حقيقة القضية عنه لشيء اعني الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما اذ ليس هناك ملاحظة واحدة بل تصور النسبة تابع
لتصور الطرفين كما لا يخفى واذا لوحظ معنى القضية ملاحظة تفصيلية كان غير مستقل اعلم ان المركب من الملحوظ بالتبع والملاحظ بالذات
كالقضية وان كان غير مستقل لدخول النسبة الملحوظة بالتبع في حقيقتها لكنه اذا لوحظ بلحاظ اجمالي كان ملاحظاً بلحاظ واحد فيكون مستقلاً
والسرفيه ان النسبة الملحوظة بالتبع هي اشارة صورية للقضية وبها تصير القضية قضية بالفعل كما صح به المحققون ويشهد به الضرورة العقلية
ايضاً فعلى تقدير بلحاظ ملاحظة تفصيلية تماثل تصير بالفعل في ذاك اللحاظ التبعي فيكون الكل غير مستقل واذا لوحظ بلحاظ اجمالي يكون
الكل مستقلاً في هذا اللحاظ والقضية لمفصلة مركبة من جز غير مستقل من حيث هو غير مستقل فتكون غير مستقلة ولقضية الجملة وان كانت
مركبة من ذلك الجزء لكن قطع النظر عن كونه غير مستقل بلحاظاً بالتبع فتكون مستقلة فلا يرد ان المركب من غير مستقل وغير مستقل انما يكون
غير مستقل لو احتاج غير المستقل الى امر خارج واما احتياج بعض الاجزاء الى بعض آخر فلا يقتضي في استقلال المركب ذاك لا يمكن كونه ملحوظاً
بالذات حين كون الجزء الغير المستقل ملحوظاً بالتبع نعم اذا لوحظ الكل بالذات فملاحظة الجزء يكون تبعية ملاحظة الكل لكن جزئية الجزء الغير المستقل
فليس بحسب كونه ملحوظاً بالتبع فنثبت ان مناط عدم الاستقلال كون شئ ملحوظاً بتبعية الغير لا كونه مرآة لتعرف الغير والا يلزم ان يكون
عنوان الموضوع في المحصورات غير مستقل لكونه مرآة لتعرف الافراد مع انه محكوم عامية والفرق بين المرآة لتعرف حال الغير والمرآة
لتعرف الغير بان ما هو مرآة لتعرف حال الغير يكون غير مستقل وما هو مرآة لتعرف الغير يكون مستقلاً تحكم محض وبما ذكرنا من الفرق بين
الادوات واسماء اللازمة الاضافة والادوات موضوعية للمعنى انبسي من حيث انها ملحوظة بالتبع والاسماء اللازمة الاضافة موضوعية

للامور التي هي معروضة للاضافة فهي في انفسها مستقلة لكن عرض لها النسبة الغير المستقلة في الاستعمال فالمراد بالاحتياج وعدمه في
 معنى الاستقلال وعدم الاحتياج في العقل تابعي للملاحظة لا مطلق الاحتياج فيه فانهم والتقدير انما يتعلق به بالاعتبار الاول
 ان كان المراد بالاعتبار الاول الصورة الواحدة الاجالية لاجزاء القضية كما هو الظاهر فلي تقدير دخولها في حقيقة القضية يلزم
 كون اجزائها اربعة بالصورة الواحدة للاجزاء الثلاثة وبهذا وعلى تقدير خروجها يلزم تعلق التصديق بها بخارج عن معنى القضية
 وبهذا خلاف الضرورة العقلية وان كان المراد بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رتبة بينهما فهو ليس اجمالا اذ ليس بهما تصور واحد
 بل خاص واحد بل النسبة ملحوظة بتبعية الطرفين وكذا ينبغي ان يفهم معنى الفعل فان معناه معنى اجمالي مستقل بالمفهومية لتحقيق ان اللفظ
 الذي لا يدل جزؤه على جزء معناه لا يدل على التفصيل بل انما يدل على امر واحد محمل للفظ الذي يدل جزؤه على جزء معناه كالتقضية وال
 التقديري لا يدل الا على التفصيل وعلى تقدير ان يلاحظ اجمالا يخرج عن معناه وذلك لتفصيل ان كان مشتقا على النسبة الملحوظة بالبيع
 تام كانت او ناقصة فهو غير مستقل فالقول بكون معنى القضية معنى اجماليا غير يدوم معنى الفعل معنى واحد اجمالي بحسب الملاحظة كقوله
 العقل في الحدث والزمان ونسبة الى الفاعل المعين فان قيل مادة الفعل تدل على الحدث البقاء على النسبة للفترة باجاء الازمنة
 الثلاثة وما ذكره انما يتم لو كان الموضوع له امرا واحدا يقال البقاء ليست من الاجزاء المترتبة في الكلام ولسمح بل هي ملحوظة مسموعة مع المادة
 الى مدلول المادة والبقاء دفعة وهو الحدث المنسوب الى الفاعل والحدث وان كان صالحا لان حكمه عليه وبه لكن الحدث المنسوب
 الى الفاعل لا يصلح الا لان حكمه فقط لانه موضوع للمعنى من حيث استناده الى شئ وهذه المحللية ليست بدخلة في الموضوع بل انما
 هي في المحل فقط فالفعل معناه المطابق مستقل فما شتهر به مستقل بالنظر الى المدلول التضمني ودون المطابق كلام ظاهر في قتال قال
 في الحاشية كيف وذلك اى استقلال الفعل بالنظر الى المعنى التضمني لا يصح عندهم لا عند المنطقيين لا اعتبار لهم التضمن في المطابقة
 فالتضمن عندهم تابع للملاحظة المعنى المطابق فهو غير مستقل فيلزم عدم استقلاله ولا عند اهل العربية لا اعتبار لهم الاستعمال في مطلق الدلالة
 انتهى يعني ان اخذ معناه التضمني على طور اهل العربية فالتضمن بل الدلالات الثلاث عندهم تابعة للتصديق والاستعمال ولا يستعمل لفظ الفعل
 في واحد من الاجزاء المذكورة ولا يقصد منه شئ منها بالذات فيلزم عدم كونه تضمنا قوله او تصور احدها اه هذا اى قول الشارح او تصور
 احدها الذي هو الوجود مثلا كسبيا في مقابلة قوله يجوز ان يكون تصور طرفيه كسبيا وقع على سبيل التوسع وتضييق الوجود وان الكلام
 فيه ولا كسبية الوجود يستلزم كسبية العدم يعني لو لم يكن قوله او تصور احدها وهو الوجود مثلا كسبيا واقعا على سبيل التوسع فيكون عليه
 ان كسبية الوجود يستلزم كسبية العدم فانه اى العدم عبارة عن سلب الوجود وتوقف الجزء على النظر يستلزم توقف الكل عليه ضرورة
 فلا وجه لما قاله الشارح واجاب عن هذا لا يراى بعض الاكابر قد بان الوجود خارج عن حقيقة العدم لان العدم عبارة عن السلب
 المضاف الى الوجود والوجود خارج عنه فتوقف العدم على النظر بواسطة امر خارج لازم في التصور وانت تعلم ان نظرية العدم بواسطة
 نظرية اللازم في التصور كاف في المطلوب ولا حاجة الى التزام نظرية بواسطة الجزاء والصواب ان يحل كلام الشارح على ان مقصود
 المصنف من قوله اما وجود او معدوم الاستدلال بالحكمة المرددة المحمول مع الطرفان شئ المفهوم المردود والمقصود ان احد الطرفين هو

المفهوم المردود اعني احد هاتين ان يكون نظرا وانما اقتصر على التعبير عنه بلفظ الوجود لان الكلام فيه فكانه قل او تصور واحد هما الذي
هو الوجود والعدم فاعترض المحشي ساقط عن صلبه لان كسبتيهما لا يستلزم كسبته العدم قال الشيخ في التعليقات السلب كل على
العدم ولا ينكس لذاته ان يكون لعدم عبارة عن سلب الوجود وحاصله ان السلب كل على العدم ولا ينكس كليا فكل عدم سلب
لان العدم على المشهور سلب الوجود وليس كل سلب علما لان السلب يجوز ان يضاف الى الذات او الى الوجود والربط الى او الى
السلب فلهذا من كلام الشيخ عموم السلب عن العدم وكون العدم عبارة عن سلب الوجود فتم التام وقد يقال العدم سلب
الذات ولطائفنا عن صفته الواقعة كما يراه القائلون بالجعل البسيط يصح عموم المطلق بين السلب والعدم ولا يصح التام ويجاب
بان الشيخ من اصحاب الجعل المولف ولا يجوز عندهم اضافة السلب الى الذات بل يضاف الى الوجود والا ان يقال سلب الوجود
مستلزم لسلب الذات فبطلان الذات ضروري حين العدم فعلى تقدير كون العدم عبارة عن سلب الذات والوجود يصح عموم المطلق
وتتم التام قوله تعالى لا اله الا الله الحاصل انه يختلف البديهة والنظرية باختلاف العلم الاجمالي والتفصيلي قال في الحاشية ويقرّب من ذلك
ان البديهة والنظرية مختلفان باختلاف العنوان اذ لا عنوان بهما الا عنوان الاجمال والتفصيل انتهى قوله هنا اشارة الى اشتراك
تختلفان باختلاف العنوان سوى اختلاف الاجمال والتفصيل كما في تصور الشئ بوجه يدري وتصور ذلك الشئ بوجه آخر نظري
واما ههنا فليس اختلاف العنوان الا بالاجمال والتفصيل ولذا استدل الشارح بالاجمال على التفصيل نهائي التصديقات واما
في التصورات فنظيره ان تصور نفس الانسان الذي هو تصوّره كبنية اجمالي يدري وتصوره بالمد التام الذي هو تصوّره بالكنة
تفصيلي ونظري فاستدل ببديهة الصورة العلمية الاجمالية الكلية البديهة المتعلقة بالمقدمة القابلة بان تصور كل جزء من اجزاء
هذا التصديق يدري فدخل في هذا الحكم الوجود والعدم والشئ والنسبة اجمالا على الصورة العلمية التفصيلية الشخصية المتعلقة بهذه
القائلة بان تصور الوجود يدري والحاصل ان يستدل بقضية كلية قائمة بان كل جزء من اجزاء هذا التصديق يدري على
القضية القائمة بان خصوص الوجود يدري فالمراد بالصورة الشخصية الصورة المخصوصة التي لا يحكم فيها على الافراد واطلاق الصورة
الشخصية عليها على سبيل المساحة كما يقال الطبيعية بمنزلة الشخصية لان الحكم فيها ليس على الافراد بل على نفس مفهوم الموضوع وهو
امر مخصوص فلا يرد ان الكلام في الوجود والمطلق وهو ليس بشخص فلا صورة شخصية ههنا ولكن جعل الصورة التي يستدل
بها صورة شخصية فتقول هذا الحكم يدري حاصل لمن لا يقدر على الكسب وهو يتوقف على تصور الوجود فهو ايضا يدري الفرق
بين هذا التقرير والتقرير الاول ان في الاول جعل القضية الكلية كبرى لصغرى ههنا حصول فالكبرى كل جزء من اجزاء هذا التصديق
يدري والصغرى الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وفي التقرير الثاني القضية الكلية منطوية في قضية شخصية كبرى لصغرى ههنا
الحصول ونظم الاستدلال بهذا الوجود مما يتوقف عليه هذا التصديق البديهي الحاصل للبديهة والصبيان وكلماته يتوقف عليه التام
يدري فليتم كون الوجود يدري بما قوله انه كذا في ادما اجاب المصنف عن الوجه الثاني لاثبات بديهة تصور الوجود بانه كذا في تصور الوجود
والمعروف بوجه ما والنزاع انما وقع في التصور بالكنة اعترض عليه محشي بعبارة فيه انا حكم بالتام في بينهما يعني انا تصور الوجود والعدم

وعلّم بالتشافي بين الذات بالوجه الذي تصورهما وهذا الوجه ليس مغاير لما هو متساويين لذاتهما يعني ان هذا الوجه ليس مغاير الحقيقة كما لا
يلزم تمايزها بالذات بالذات وان كان تصورهما بذلك الوجه بهيئا كان تصور الوجه بالكنه بهيئا وهو المطلوب واجاب عنه بعض الكابرة
بانه ليس الحكم في القضية المذكورة بالتشافي بين الوجود والعدم اصلا لان القضية منفصلة فالحكم فيها بالتشافي بين النسبتين فان كان تصور
بقولنا الشئ معدوم ليس شئ موجودا فاحدى النسبتين ايجابية والاخرى سلبية فالحكم بالتشافي بالذات صحيح وان كان المقصود ثبوت
المعدوم للشئ فالحكم بالتشافي ليس بالذات لان كلتا النسبتين ايجابيتان وانت تعلم ان ظاهر كلام المحشي وان كان والا على كون
القضية المذكورة منفصلة لكن ان اخذت تلك القضية حليمة مودة المحمور يقصد المحصر العقلي في القسمين والتشافي بالذات في اجتماعهما
وارتفاعهما يلزم التناقض بين الموجود والمعدوم لان بين الوجود والعدم تناقضا تناقض السبيلين يستلزم التناقض بين النسبتين
كما هو من المحشي وتصور الموجود والمعدوم المتناقضين والحكم بتمايزهما يستلزم تصور الوجود والعدم المتناقضين فالحكم بتمايزهما
وكل من تخصيص تمايز الذات فالوجود والعدم متمايزان بالذات فلو كان تصورهما بالوجه بهيئا فالحكم بالتشافي بالذات بالوجه الذي
تصورهما وهذا الوجه ليس سنايه الحق يقتضيه والا يلزم تمايزها بالغير بالذات فتأمل منه قال في الحاشية اشارة الى ان الحكم عليه لا يجب
ان يكون تصور الذات بل يجب ان يكون ملحوظا بالذات والفرق بين التصور والملاحظة كما في المعاني الخفية وغير الظاهرة حتى يحصل
ان الملحوظ بالذات في علم الشئ بالوجه هو ذوالوجه فيحوز ان يكون تصور من الوجود وجهه ويكون الحكم بالتشافي بالذات بين حقيقي الوجود
والعدم اللتين هما ذوالوجه والوجهان المتصوران ليسا نفس حقيقتهما وكيفي هذا الوجهان الحكم بالتشافي بين حقيقتهما ويرد عليه انه قال
في حاشي شرح التهذيب ان الوجه في علم الشئ بالوجه مرآة لذي الوجه والمرآة من حيث هي مرآة لا يمكن ان يكون عليها والمرآة ههنا تنظر
الطبيعية والمرئي هي الطبيعية من حيث ان الافراد متحدة معها لا الافراد من حيث انها افراد بخصوصياتها فالمرآة والمرئي ههنا متجانسان
بالذات وتختلفان بالاعتبار فوجه المتصور ملحوظ من حيث الاتحاد مع ذي الوجه ومحكم عليه بالذات بالتشافي فيجب ان يكون وجه
المتصور ان نفس حقيقتهما ذوالوجه من حيث هو وجه غير صالح للحكم بالتشافي بالذات الا ان يقال ان قال في حاشي شرح التهذيب توجيهه
المحقق الدواني وليس محتارا عنه قوله والوجه بسيطه المراد بالبساطة البساطة الذهنية اما اراد بالبساطة البساطة النهائية لان الكلام في
المعقولة بالكنه على ما قاله الشارح الوجه الثالث انما يتنقض حجة على من عتبر بان الوجود وتصوره بالكنه ويدعى انه بالكسب فلا يتنقض
على من يدعى ان تصور الوجود بالكنه متمنع وما يوس عن تعقل فيكون الكلام في الاجزاء الحيزية للمهنية المعقولة وهي الاجزاء الذهنية على ما هو
المشهور وما نقل عن الشيخ من جواز التميز بالاجزاء الخارجية فهو خلاف المشهور وخلاف ما عليه المحشي واضربه اولان البساطة الذهنية
يستلزم البساطة الخارجية كما هو في المحشي وانما يريد من البساطة البساطة الذهنية فينبغي ان يكون المراد من الاجزاء في الدليل الاول
الاجزاء الذهنية وجه تخصيص ارادة الاجزاء الذهنية من الاجزاء في الدليل الاول ان المقصود منه ابطال التركيب الذهني اصلا
وبواسطة ابطال التركيب الخارجي وفي الوجهين الآخرين المقصود بالعكس لان بطلان المساواة بين الكل والجزء الذهني بحسب
المفهوم اظهر من بطلانها بين الكل والجزء الخارجي كما سيصح وحاصله اي حاصل الدليل الذي اوردته المص بقوله فاجزؤه ما هو ذوات

آه الترويد الى حصر بين ان يكون جزء الوجود نفس مفهومه على طريق الكل لا على طريق وبين ان لا يكون نفس مفهومه وليس حاصل الترويد
 بين ان يكون الاجزاء مصداقا للوجود على طريق الكل المتعارف او لا كما ظن لانه خلاف الظاهر قوله فيكون الجزء اه اي يكون جزء
 الحقيقة المعقولة مساويا للكل واذا كان الجزء مساويا للكل فلما يكون الكل كلاً ولا الجزء جزءاً اذا لا تغاير بينهما على تقدير العينية مع انه
 لا بد ان يكون لكل مغاير للجزء فعلي تقدير انتفاء التغاير ينتهي الكلية والجزئية وانت تعلم ان الكلام في الاجزاء الى هذه المصية المعقولة وهي
 متحد مع نفس المصية وتترفع عنها واطلاق الاجزاء عليها على سبيل المسامحة كما سيصرح به لمحتش ايضاً في الاحال الاجزاء المقدرية في
 كونها متحد مع الكل ذاتا ووجودا واطلاق اسم الاجزاء عليها على سبيل المسامحة بنحو ان يكون تلك الاجزاء مساوية للكل ولزوم عدم
 بقاء الكلية والجزئية متمم في الاجزاء الذهنية نعم يجب كون الكل مغاير للجزء فيما هو جزء حقيقة فتأمل وايضاً يلزم كون شيء جزءاً لنفسه لان
 الجزء لما كان عين الكل يكون ما هو جزء للكل جزءاً لذلك الجزء ومن جملة اجزاء نفس ذلك الجزء فيكون جزءاً لنفسه وايضاً يلزم على تقدير
 كون الجزء عين الكل تركيبة من اجزاء غير متناهية وجه اللزوم انه على تقدير العينية بين الكل والجزء يكون اجزاء الكل اجزاء لهذا الجزء ايضاً
 ويكون كل واحد من تلك الاجزاء نفس الكل كما هو المفروض ويكون هو ايضاً مركباً من الاجزاء التي تركيب منها الكل فيلزم تركيب الكل
 من الاجزاء الغير المتناهية وفيه كلام اما اولاً فلانه يجوز ان يكون شيء جزءاً لنفسه باعتبارين غاية الامر ان ما شأنه ذلك لا يكون جزءاً حقيقة
 والاجزاء الذهنية ليست اجزاء حقيقة ولكن ان يقال اذا كان شيء جزءاً لنفسه باعتبارين فلا بد من تغاير المفهومين والمفروض لعينية
 بين المفهومين وهي غير متصور في الكل والجزء واما ثانياً فلان الاجزاء الذهنية استراحيات ولا استتالية في تسلسل الاستراحيات فلانها
 تلك الاجزاء لا ينافي التركيب لان يقال لتسم في الاجزاء الذهنية يستلزم التسم في الامور الخارجية بناءً على استلزام التركيب الذهني
 التركيب الخارجي كما هو رأي المحتش قوله والا آه اي وان لم يحصل عند الاجتماع امر الزائد ما حصل ولكن لم يكن هذا الامر الزائد وجوداً فلا
 وجود هناك فالوجود ليس هذه الاجزاء وحدها ولا مع الامر الزائد عليها يعني انه على تقدير عدم كون كل جزء من اجزاء الوجود وجوداً وعدم
 حصول الامر الزائد الذي هو الوجود يلزم اما ان لا يحصل امر الزائد اصلاً او يحصل ولكن لا يكون هو الوجود وعلى التقديرين لا يكون الوجود
 عبارة عن هذه الاجزاء مع الامر الزائد اما على الاول فقط واما على الثاني فلان الامر الزائد ايضاً ليس بوجوده فلا وجود هناك اذا اجزاء
 والامر الزائد كل منهما ليس وجوداً حتى يحصل منهما الوجود فاندفع ما قيل ان حاصل الاستدلال انه اذا لم يكن كل واحد من الاجزاء وجوداً
 يجب ان يحصل عند الاجتماع امر زائد هو الوجود وهو متمم لجزءه ان يكون الوجود هو الاجزاء مع الامر الزائد لا الاجزاء وحدها ولا الامر الزائد
 وحده وهذا التفسير الذي بينه لمحتش بقوله اي وان لم يحصل آه اولى من تفسير الشارح وهو قوله اي وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد فان
 انتفاء الامر الزائد الذي هو الوجود يتصور بانتفاء الامر الزائد بانتفاء الوجود مع حصول الامر الزائد فالاقتضار على الاول كما وقع
 عن الشارح ليس على ما ينبغي كما لا يخفى واما قال اولى دون الصواب لما قيل ان المقصود من حصول الامر الزائد ليس الا حصول
 الوجود فالقول بحصوله مع كونه غير الوجود في غاية البعد ولذا تركه الشارح ثم الامر الزائد بالنسبة الى ما هو زائد عليه يعني الامر الزائد
 على الاجزاء الحاصل عند اجتماعها يسمى بالجزء ان كان يكون عارضاً لها او معروضاً لها او عارضاً لهما معروضاً واحداً ومعروضاً

معها لعارض واحد بحيث يكون العارض الواحد عارضا بمجموع الامر الزائد والجزاء او لا يكون بينهما علاقة اعروض اصل والاحتمال الاول اقرب من باقي الاحتمالات لان الظاهر ان الامر الزائد بهيئة اجتماعية مرفقة بل جزء فيكون الامر الزائد عارضا للجزاء فيقال هذا الاحتمال اليقيني لان الامر الزائد اذا فرض انه عارض للجزاء او قائم به فلا يكون واحدا مستحالة وحدة العارض مع تعدد المعروض فلا بد ان يكون هو مستعدة وهو يستلزم التركيب في ذاته فيلزم خلاف المفروض لانا نقول الامر الزائد حاصل من اجتماع الاجزاء فيكون عارضا له من اجزاء من حيث الاجتماع لا لكل واحد واحد من حيث انه منفصل عن الآخر فلم يلزم كون الوجود عبارة عن امر متعقد بليان تركيبه في حد ذاته ويلزم خلاف المفروض والاحتمال الثالث وهو كون الامر الزائد مع الاجزاء عارضا للمعروض واحد والرابع وهو كون الامر الزائد مع الاجزاء معروضا للعارض واحد والخامس وهو ان لا يكون بين الامر الزائد والجزاء علاقة اعروض اصلا ابدا وعلى هذه الاحتمالات يكون التركيب في الامر اجنبى عن الوجود ولا فيه وهذا ظاهر على الاحتمال الخامس وما على الاحتمال الثالث والرابع فلان كون الامر الزائد مع الاجزاء عارضا للمعروض واحدا معروضا للعارض واحد لا يوجب العلاقة بين الامر الزائد والجزاء فتكون الاجزاء على هذه الاحتمالات اجزاء للامر الاجنبى لا للوجود والاحتمال الثانى وهو كون الامر الزائد معروضا للجزاء والرابع وهو كون الامر الزائد مع الاجزاء معروضا للعارض واحد فحتمل ان يكون الاحتمال الثانى فحتمل ان لا يتصور حصول العارض قبل المعروض ويلزم على هذا الاحتمال حصول الامر الزائد الذى هو العارض قبل المعروض الذى هو الاجزاء لان المعروض مقدم على العارض مع ان تقدم العارض على المعروض محال واما كون الاحتمال الرابع فحتمل فلما اشار اليه بقوله وحدة العارض مع تعدد المعروض معنى انه يلزم على الاحتمال الرابع وحدة العارض مع تعدد المعروض وهو باطل والعرض الواحد لا يقوم بحال متعددة من حيث هى كك وصح المصير بالاحتمال الاول حيث قال ويكون عارضا لها واشار الى الاحتمالات الاخرى بقوله وسببا من اجتماعها اذ لم يبيته من الاجتماع فحتمل الاحتمالات المذكورة وكانه قال ويكون عارضا لها في صورة وسببا من اجتماعها في صورة اخرى معنى ان قول المصير فيكون هى علة الوجود ومعروضاته كانه قول يكون الامر الزائد عارضا لها في صورة وسببا ومعلولا من اجتماعها في صورة اخرى كما يدل عليه قوله لاى قول الشارح قدس سره فيكون التركيب فى فاعل الوجود او قابله وذلك لان الاجزاء فى الاحتمال الاول معروضة للامر الزائد فتكون عللا قابله له فيكون التركيب فى قابل الوجود وفى الصور الاخرى ليست معروضة له فليست بقابلة لذلك الامر الزائد فتكون فاعله فيكون التركيب فى فاعل الوجود ولا حاجة الى ان يقال ان ايراد دلالة على ان كل واحد من الامر كافى فى الاستحالة بلا ضم امر اخر لكن يبقى ان الظاهر ايراد اربعين قوله عارضا وسببا وايضا بسببية لما كانت موجودة فى الاحتمال الاول ايضا معنى تفسير الاحتمالات الاخرى بعنوان لا يوجب فى العارض قوله فيكون الكل واعلم انه قال المصير والشارح لبطلان تحريم الوجود انه لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء متصفة بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة لساير الاجزاء فلا تكون الصفة تامة صفة ويرد عليه ان قوله لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه لشيء اذ لا استحالة فى عروض الشيء لنفسه فان الكلمات المتكررة الانواع تعرض نفسها لانفسها واجيب عنه بوجوب الاول ما قال فحتمل ان علم ان عروض الشيء لنفسه على ضربين جائز وسهول فالجواب ان يكون بين الشيء ونفسه تغاير اعتبارى كما فى الوجود المطلق والامكان العام والكيفية والمفهومية فانها تغاير

فيها حصته من العرض لنفسه فان قيل التباين بين الكلي ووحدة وان كان ضروريا لكن عروض الحصة لا يعقل الا بان يعرض الكلي المعرض
 للتقييد الكلي مع قطع النظر عن التقييد نفسه من دون تباين اصلا فيرجع هذا المنحصر من العروض الى عروض الشيء نفسه استحصالا لقتل
 الكلي مع قطع النظر عن التقييد وان كان نفسه لكن عروضه في ضمن ما هو متباين له بالاعتبار كالحصة وعروضه في ضمن عروض الحصة
 غير متماثلين ان لا يكون بينهما تباين اصلا ولا لازم ههنا هو الضرب المستحيل لانه يلزم ان يكون جزء الوجود من حيث انه جزء عارضا
 وعروضه لنفسه بمعنى انه اذا كان الوجود عارضا للجزء يكون الجزء عارضا للوجود وعرضا معا وعرضا معا فالعارض والمعرض شيء واحد من دون
 تباين اصلا وذلك لان كون الجزء معرضا ليس بالان الجزاء لو لم يكن معرضا لوجود يكون معدوما وهو موجود ايضا لكونه جزءا للوجود
 فيلزم اجتماع التقييد من جهة كونه جزءا يكون معرضا وكذا كونه عارضا ليس بالان عروض الكل بدون عروض الجزء غير معقول
 من جهة الجزئية يكون عارضا ايضا واورد عليه بوجه منها ان المعرض نفس الجزء والعارض الجزء بشرط اجتماعه مع جزء آخر يعني العارض
 نفسه في ضمن الكل واجيب عن بيان الكلام في الاجزاء الخارجية كما سيصح به المحشى وعروض الاجزاء الخارجية يكون متوقفا لا يلزم ان يكون
 الجزء معرضا لنفسه استقلالاً من ان حشيتة تقييدية وهو باطل بالقوة فتأمل ومنها ان الترويض في الدليل ان كان بان اجزاء الوجود
 اما معروضة له او باطلاق ايد معروضة للعدم مطلق فالترديد غير حاصر لجزء ان يكون الاجزاء معروضة لحصص الوجود وان كان الترويض
 بان اجزاء الوجود اما معروضة لحصص الوجود او بالعدم فمختار ان اجزاء الوجود معروضة لحصص الوجود والكل انما يتوحد من حصص الاجزاء
 فغايتة يلزم من عروض حصة الكل عروض حصص الاجزاء للجزء فلا يلزم الا عروض حصة الجزء لنفسه ولا استحالة فيه كما اعترض به المحشى ان عروض
 حصة الشيء لنفسه جائز والوجه الثاني من الجواب ما اختاره بعض الكاثرين ان المراد بالوجود هو الوجود بمعنى ما به للوجودية عني الوجود الحقيقي
 وتقرير الدليل بعد بناءه على كون الوجود الحقيقي مشتركاً ان اجزاء الوجود الحقيقي اما موجودة او معدومة وكلها باطلا ان تركيبه من الاجزاء
 باطل اما الاول فلانها لو كانت موجودة فليس الوجود الحقيقي نفس تلك الاجزاء ولا واحد من تلك الاجزاء فرد من افراد الوجود الحقيقي
 والا لزم تركيب الشيء من نفسه ومن فرد بل لا بد ان يكون معرضا للوجود الحقيقي والا فلما تكون موجودة لا تقاوم ما به الموجودية بعينية
 والعروض جميعا واذا كان الوجود الحقيقي عارضا لتلك الاجزاء فاما ان يكون عارضا لجميع اجزائه فيلزم عروض الجزء لنفسه وهو محال لانه
 يحصر كلياً مشترك النوع فيكون اعتبارا واذا كان جزء الوجود الحقيقي اعتبارا يابا كان الوجود الحقيقي اعتبارا يابا وهو بطر واما ان يكون عارضا
 بعض اجزائه فلا يكون العارض تامة عارضا واما الثاني فلانه اذا كان اجزاء الوجود الحقيقي معدومة مكان الوجود الحقيقي معدوما وهو جائز
 التقييد لانه موجود البتة ومحصل هذا الجواب ان عروض الشيء لنفسه وان كان جائزا ههنا للتباين بين العارض والمعرض لانه اذا كان
 الوجود الحقيقي تامة عارضا للجزء فيعرض الجزء لنفسه بان يكون شخص من نفسه عارضا له والتباين بين الطبيعية والشخص اعتباري وليس
 تحصل ذلك الشخص وتعيينه بذلك العروض والاتصاف حتى يلزم ان يكون تحصله بعد العروض ويلزم الاستحالة بل الشخصية بنفسه قبل العروض
 لكن يلزم من عروض الشيء لنفسه كونه كلياً مشترك النوع فيلزم كونه اعتبارا يابا مع انه ليس كذلك فانهم واعلم ان المحقق الدواني قد اورد
 على هذا الدليل بانه ان اراد المستدل بكون العارض تامة عارضا ان يكون اجزاء العارض عارضا لما العارض عارضا له فينتقض

بالكثرة فان اجزاءها اوصاف وهي ليست بعارضة لمعرض الكثرة وان اراد ان اجزاء العارض يجب ان تكون عارضة لنفس
المعرض او بجزءه تنقسم المنه بجزءان يكون الحال في الوجود كسب وان ان يعرض الواحد لنفس الجزء وجزءه بجزءه وهذا الجزء بجزءه وجزءه
واجب عنه بوجوب الاول قال المحشي ثم لا يخفى ان المقصود من هذا الدليل والدليل الذي ذكره المصم بعده بقوله فاما ان يتصف آه
نفي الاجزاء الخارجية يصل منه نفي الاجزاء الذهنية بناء على القول باستلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي محصله اختيار الشق الثاني
يعني ان الكلام في الاجزاء الخارجية وباتفاقها يستدل على انتفاء الاجزاء الذهنية بناء على التلازم بين التركيبين ولا يتسلل
الاجزاء الخارجية حتى بل ينتهي الى جزؤ لا يكون فوقه جزء فنقول الوجود في هذه الجزؤ فتكون اجزاءه عارضة اما له او بجزءه والثاني بطا
لا جزؤه فتعين الاول فيكون عارضا لنفسه فيلزم عروض الشيء لنفسه وهو يستلزم تقدم الشيء على نفسه ولا يخفى بطلانه وان لم يكن
عارضا لنفسه لا يكون العارض بتمامه عارضا واما الحق في الدواني انما يريد لو اجري الدليل في الاجزاء الذهنية مع ان الدليل صحيح
جاريها لا عند التقاليد بالتلازم بين التركيبين لا عند تنافيها بتفادها اذ لا يلزم من اتصاف الشيء بامراتصافه بجزءه الذهني
فان الجزء الذهني موجود بوجود الكل ومرتبه معه ذاتا وموجودا فليس جزء حقيقة فكيف يلزم من اتصاف الشيء بامراتصافه بجزء
الذهني الا ترى ان الجسم مثلا متصف بالسود ولا يتصف بقابض البصر الذي هو جزء مني له قال في الحاشية اتصاف الشيء بامر
مستلزم لاتصافه بجزءه الخارجي وليس مستلزما لاتصافه بجزءه الذهني لان الجزء الخارجي جزء حقيقة فلو لم يتصف به لم يتصف بالكل
بتمامه بخلاف الجزء الذهني فانه ليس جزء حقيقة ولا يلزم من عدم اتصافه عدم الاتصاف بالكل يعني ان الاتصاف بشئ لا يستلزم
الاتصاف بجزءه الذهني باستقلاله لان الجزء الذهني متحد مع الكل ذاتا وموجودا فليس له وجودا مستقلا لا حتى يكون له عروض مستقلا
لان للمعرض عبارة عن الوجود في الموضوع فما لا وجود له بالاستقلال للمعرض له بالاستقلال والجزء الخارجي لما كان مغايرا لكل
والجزء الآخر ذاتا وموجودا فيكون له عند وجود الكل وجود منفردا بالاتصاف بالكل يستلزم الاتصاف بالجزء الخارجي استقلاله وانفردا
وقد سبق ان عروض الشيء لنفسه انما يتبع لو لم يكن بين العارض والمعرض تغاير اصلا وهذا ما يتأتى في العروض مستقلا لان
الجزء اذا كان عارضا لنفسه مستقلا لا كان العارض هو المعرض واما في الجزء الذهني فاما عرض ذات وحدانية وهذا الجزء متحد معها
وموجود بوجودها عارض بعروضها فالعارض الجزء باهوتحد وموجود في ذات اخرى والمعرض نفسه فيكون بين العارض والمعرض
تغاير فلا يلزم الاستحالة والمعاد بالاتصاف والعروض المذكور بالكل بالاشتقاق كما هو المتبادر من العروض وبهذا يدفع ما قيل المراد
بالعرض الحمل والحمل المحمول محمول فالاتصاف بالكل مستلزم للاتصاف بجزءه الذهني فان قلت اذا كان اشئ نعتا لشيء ومحمولا
عليه بالاشتقاق فيجب ان يكون ما هو محمول على اشئ الاول نعتا لشيء الثاني ومحمولا عليه بالاشتقاق كما نص عليه الشيخ في قاطع
الشفار في الفصل المقنن لواجبات تقع بين قول على وموجود في فالاتصاف بالكل يستلزم الاتصاف بالجزء الذهني يقال
الاتصاف بالكل اشتقاقا لا يستلزم الاتصاف بالجزء اشتقاقا على وجه الاستقلال وعروض اشئ لنفسه استحتم انما يلزم من الاتصاف
على وجه الاستقلال لاسم الاتصاف بالجزء الذهني مطلقا نعم حمل الشيء على اشئ يستلزم حمل الجزء الذهني عليه فيلزم منها حمل الشيء

على نفسه المستحيل حمل متعارفا كما ذكرنا في عرض الشيء نفسه تحيل انتهى هذا إشارة الى تقرير الدليل الثاني بحيث يندفع عنه ايادى المحقق المتروك
على تقدير ان يكون الكلام في الاجزاء الذهنية ويكون المراد بالكل بالمواطاة بمحصلة ان كل على الجزء يوجب كل الجزء الذهني عليه
فلو كان الوجود جزو ذهني لكان الوجود محمولا عليه حملا مبتغا فاذ لكس يتركب على الوجود والمحمول على المحمول على الآخر يكون محمولا عليه
فيكون الجزء محمولا على نفسه من تغاير فان قيل خبره الذهني ليس محمولا على الجزء بل على خبر الجزء يقال المحمول محمول فيلزم حمل الشيء
على نفسه حملا متعارفا من دون تغاير بين الموضوع والمحمول لان كل الحقلين من حيث الجزئية لا يقال حمل محمول المحمول مشروط بالاتحاد في
نحو الحمل وهذا حمل الجزء الذهني على الكل ذاتي وحمل الكل على الجزء عرضي لانا نقول ليس مشروطا بالاتحاد في نحو الحمل بل مشروطا بالاتحاد في
ظرفه وهذا الجزء الذهني متحيز مع الكل في ظرف الذي يكون الكل مع الجزء الذهني فيه فيلزم حمل الشيء على نفسه من دون تغاير بين الموضوع
والمحمول اصلا وفيه انه يجوز ان يكون الموضوع نفس الجزء والمحمول ذلك الجزء من حيث اجتماعه مع جزاء آخر وهكذا الحكم في كل مركب ذهني
فلا مضايقة في حمل الحيوان الذي هو جزو ذهني للانسان بالكل المتعارف على نفسه وما قال بعض الاكابر قد ان القدر الضروري
في الاجزاء الذهنية حمل الكل على الاجزاء بالكل المعبر في المحصورات وكذا حمل بعضها على بعض ولا يلزم فيه حمل الشيء على نفسه واما حمل الكل
على طبائمه الاجزاء كما في الطبيعية فغير ضروري ولا يلزم ان يكون كل خبر ذهني شئ كليا صادقا على نفسه فلا يخفى على المتأمل وفيه فان
المركب الذهني لا بد فيه من حمل الكل والاجزاء فيا بينها حملا متعارفا ويلزم منه حمل الشيء على نفسه بشكل الاول كما تقول الناطق انسان
والانسان ناطق ولزوم كون كل خبر ذهني كليا صادقا على نفسه ملزم لا يساعى على راي من يقول ان احد المتساويين خبري اخواني فلا يخفى
على ان تبعية الخبر بآبى طبيعية موضوع وبآبى مرسلة محمول فقد تغاير المحمول والمحمول عليه فانهما آوية الثاني من الجواب اختيار الشق
الاول والقول بان الكثرة عارضة لطبيعة النوع والوحدات ايضا عارضة لها فلا تقتضي او روعا لغيرها الاكابر قد بان هذا الجواب مع انه
لا يتم لتوجب اداة انقضاء الكثرة العارضة للمقولات اوليس هناك طبيعة مشتركة فضلا عن طبيعة النوع ولا يتوجب ايضا لتوجب حديث الكثرة
سدا ومن وجوب عروض الاجزاء لعروض الكل موقوف على صحة هذه الحال بدون هذية الحمل فان الكثرة الشخصية العارضة لاشخاص
معنية شخص من الكثرة فلا وكان محالها طبيعية النوع كان هذية الحال بدون هذية الحمل ويمكن ان يقال انه لا بد لعروض الكثرة من معنى مشترك
سواء كان ذا المعنى طبيعية ذاتية او عرضية والكثرة العارضة للمقولات عارضة بمعنى مشترك وهو المقولة ومنع وجوب عروض الاجزاء لعروض
الكل من عدم ضروري اذ لا بد من عروض اجزاء العارض لافراد المعرض فان كانت تلك الافراد نفس المعرض الكل تكون اجزاء العارض
عارضة لمعرض الكل وان لم تكن نفس المعرض تكون الاجزاء عارضة لتلك الافراد والكل عارض لنفس المعرض فيلزم وجود الكل في
الجزء والكثرة الشخصية عارضة لطبيعة النوع حال كونها شخصية بخصائص الافراد فلا يلزم هذية الحال بدون هذية الحمل فاعلم بركة
النظر وبهذا الاستحالة في عدم تقدم الجزء الذهني على الكل بالاتحاد مع هذا تاو وجودا والتقدم يستدعي التغاير في الوجود فلا بد في الوجه الثالث
من اخذ الاجزاء الخارجية وعلى تقدير اجرائها في الاجزاء الذهنية لا يلزم الاستحالة واعلم ان بعض الاكابر قد نقل هنا حاشية وهي قوله اي
على تقدير عدم الاستلزام المذكور فالسواد بسيط خارجي انتهى وقال في بيان المادسة يعني انه على تقدير الاستلزام الجزء الذهني جزء

خارجي باعتبار تقدمه ضروري في المرتبة ثم قال ولا حاجة الى هذا التحمل فان الجزء الذهني بما هو جزؤه ذهني لا توقف عليه ولا تقدم له وانما تعلم
 ان الظاهر ان هذه الحاشية من متعلقات بيان الدليل الثاني كما يدل عليه قوله فالسواد بسيط خارجي فاذا ذكره لميس في موقعه قد برز قوله
 فيلزم اجتماع النقيضين اه او روي عليه بان المحال صدق النقيضين على شيء واحد لا صدق احد النقيضين على الآخر ههنا يلزم الثاني بان
 اجزاء الوجود لو اتصفت بالعدم لزم اتصاف الوجود ايضا بالعدم لان الغدام الجزوي يجب الغدام الكل فيلزم اتصاف الوجود بالعدم
 لا صدقهما على شيء ثالث واجاب عنه الحاشي بقوله توجيهه ان المقصود اثبات بساطة الوجود المطلق والترويض في الدليل الثاني انما هو بيان
 جزؤه بالوجود المطلق واتصاف جزؤه بالعدم المطلق فالوجود المطلق لكونه موجودا ذهنيا يصدق عليه الوجود المطلق ضرورة ان صدق
 الخاص يستلزم صدق المطلق وعلى تقدير ان يكون جزؤه معدوما مطلقا يصدق عليه المعدوم المطلق ضرورة ان الجزء اذا كان معدوما
 مطلقا كان الكل معدوما مطلقا فيصدق على الوجود انه معدوم مطلق كما يصدق عليه انه موجود مطلق لكونه موجودا ذهنيا فيلزم صدق
 النقيضين على شيء واحد او روي عليه بان هذا الدليل لا يتمشى من قبل المتكلم الثاني للوجود الذهني قال بعض الاكابر قد لو قال الوجود لكونه
 منتزعا عن منشأ صحيح موجود مطلقا ويريد من لفظ الوجود عام من الكون بنفسه او بنشئه لزم من قبل الكل وفيه ان الوجود المطلق الذي يصدق
 على الوجود المصدري ليس نقیضا للمعدوم الذي يصدق عليه لان الوجود المصدري معدوم مطلق لعدمه في نفسه وموجود مطلق لوجوده
 منشأه لا الوجود في نفسه فتأمل قوله فليس الجزء آه فان قلت ان اريد بالبعية والبعية ما هو الزمان حتى يكون الحاصل ان اتصاف
 جزو الوجود به اما بان يكون الجزء والكل في زمان واحد او في زمان متاخر عن زمان الكل او في زمان قبل زمان الكل فالجزء لا يجب ان يتقدم
 على الكل صلا لا بوجوه لا ابتداء فلا يلزم على الشقيين الاولين الاستحالة التي ذكرها من لزوم عدم تقدم الجزء على الكل بحسب الوجود اذا الجزء
 لا يجب ان يتقدم على الكل بهذا التقدم لجواز ان يكون معه او بعده وان اريد بما هو بالذات فالجزء ليس مقدما على الكل بحسب الوجود بل
 بحسب الذات والاى لو وجب تقدم الجزء على الكل بحسب الوجود لكان الجزء وجوده متقدما بالذات على الكل وهذا التقدم ليس الا
 باعتبار الجزئية فيصير وجود الجزء جزءا فيلزم ان يكون المركب من جزئين مركبا من اربعة اجزاء وهى الجزء آن وجوده ما قبلت الجزء
 مقدم على الكل بالذات بحسب وجوده ضرورة ان الجزء من حيث هو جزء لا يكون معدوما لكن لا بان يكون الوجود قديما للجزء بل بان يكون
 شرط الجزئية بمعنى ان الجزئية وان كانت تقتضى التقدم لكن التقدم مشروط بالوجود فانه تقدم بالطبع لاس حيث ان الوجود قديما للجزء بل
 حيث انه شرطه وشبهه بالجزء لا يجب ان يكون جزءا وانت تعلم انه لا يلزم من كون الموصوف جزوا ان يكون صفته او قديما او جزءا
 ان يكون الصفة او القيد خارجا فاذا ذكره بقوله لكن لا بان يكون آه ننزل واعترض على الحاشي بانه ان اراد بقوله الجزء تقدم على الكل بالذات
 تقدم نفس الجزء على نفس الكل فلا معنى لاشتراط الوجود اذا لا مساغ للوجود في هذه المرتبة بل هو في مرتبة متأخرة وكفى بالجزئية فعلية الان
 والمتقدمة على الوجود المتبوعة له وحسب قوله ضرورة ان الجزء من حيث انه جزء آه وان اراد التقدم الذي للجزء بحسب الوجود فلا يطبق
 على السؤال لانه مبني على راي الاشراقية القائلين بالجعل البسيط وعندهم نفس ذات الجزء متقدمة على نفس الكل بلا خالية الوجود فلا معنى
 للقول بان تقدم الجزء بحسب الوجود بان يكون الوجود شرطا وانت تعلم انه ان كان المراد بالاجزاء الاجزاء الخارجية فلا ريب ان هذا لا

متقدمة على الكل بحسب الوجود لانها متمايزة جملًا وتقرأ ووجودها هذه الاجزاء كما انها متمايزة فيما بينها جملًا وتقرأ الكلى متقدمة على الكل بحسب التقرؤ والوجود معًا اذ لا يتصور كونها اجزاء للشيء الا بعد كونها متفردة صالحة لا تنزع الوجود وهذا معنى تقدم الجزء على الكل بحسب الوجود وان كان المراد بها الاجزاء الذهنية فتلك الاجزاء لما كانت متحدة مع الكل جملًا وتقرأ وكانت جزئياتها بالمساحة باعتبار انها اجزاء للمحدس بحسب التقرؤ والوجود اليها في لحاظ العقل اولًا والى الكل ثانياً فيكون متقدمة على الكل بحسب التقرؤ والوجود في لحاظ العقل وبهذا ظهر ان القول بان الجزء تقدم آخر سوى ما بالطبع وهو غير مشروط بالوجود لا يترى لان الاجزاء الذهنية ايضا متقدمة مع ان تقدمها ليس بحسب الوجود ليس بشئ قوله فالوجود محض آه لما كان معنى ظاهر كلام المص ان اجزاء الوجود لو لم يتصف بالوجود بل يتصف بالعدم لم يتصف الجزء بالمركب بل يتصف بالليس بمركب فيلزم حصول المركب اعني الوجود من الجزء الذي ليس بمركب ويرد عليه ويرد ظاهره ان حصول المركب مما ليس بمركب ليس بمحال بل هو واقع لان كل مركب يتصف بالليس بمركب منزه بقوله اي فيلزم حصول شئ لا يشئ المحض يعني ان معنى ما ليس له وجود الاشئ المحض فان الكلام في الاتصاف بالوجود مطلق وسلبه اعني العدم مطلق كما هو عبارة عن الاشئ المحض فيلزم تركيب الشئ من الاشئ المحض وهو محال قطعاً فلا تعقل قوله ولا اعرف من الوجود آه المراد باعرفية الوجود اعرفيته بالكنة نا بالوجه والانا كان هذا الكلام مناقضاً بنفسه فان الوجه اعرف من ذي الوجه فلو كان المراد ان الوجود اعرف بالوجه وظاهر ان الوجه اعرف من ذي الوجه الذي هو الوجه فيكون قوله لا اعرف من الوجود مناقضاً لنفسه لكون وجهه اعرف منه ولا يخفى انه لو ثبت اعرفية الوجود بما عدها لكان سائر المقدمات المذكورة في اثبات بدهته لغوا وذلك لان الوجود لما كان اعرف من جميع ما عدها فالوجود من اجلي البدييات فاثبات بدهته بالدليل او التشبيه لغوا الحق ان ما ذكره في بطلان الرسم من كون الوجود اعرف مما عدها وكون الاعم جزءاً من الاخص مطلقاً وكون كل جزء اعرف من الكل كك مقدمات خطافية طينية بل تخمية شعرية كما لا يخفى قوله فان وجود كل شئ آه اعلم ان المص قد اجاب عن الوجه الثالث لاثبات بدهته الوجود وهو ان اجزاء الوجود اما وجودات فيلزم كون الجزء مساوياً للكل في اللمية ولا يكون اجزاء وجودات فعند الاجتماع لا بد ان يحيل امرنا انه هو الوجود والافلا وجوده هناك باختيار الشئ الاول القول بان اجزاء الوجود وجودات وقوله فيلزم كون الجزء مساوياً لكل مم فان وجود كل شئ عندنا نفس حقيقته والحقائق متغايرة فكذا الوجودات الواقعة اجزاء للوجود متغايرة في نفسها ونفي اللمية للمركب في اللمية والمفهوم واخصر ضل عليه اشار ان الخلاف في كون الوجودية بدياً او كسبياً يعني على كونه منزه ما واداً شئيه في ليس بدهته الوجود ايضا متفرد على القول بوجهة مفهوم الوجود ولما بين ان يجاب على سبب من يقول بتعدد مفهوم الوجود ثم اجاب الشارح من عند نفسه بمحصله اختيار الشئ الاول والاقول بان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم مساواة الجزء للكل في اللمية اذ معناه ان يصدق عليها الوجود وفالته ويرد بالنظر الى الصدق ويجوز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقاً عرضياً لا صدقاً ذاتياً فلا يلزم الا في اللمية واورد محشي على جواب الشارح بقوله قد سبق منا الاشارة الى ان مقصود المستدل في الشئ الاول من الدليل الاول على بطلان تحديده الوجود وهو قوله في اجزائه ما وجودات آه في الدليل المصدر بقوله لو كان الوجود كسبياً فاكسبها بالبالى او بالرسخ انه لو كان جزءاً من الوجود ونفس مفهومه وعين مبيته لم مساواة الجزء للكل بسببه المفهوم واللمية ولا شك في النزوح اى نزوح مساواة الجزء للكل في مفهوم

والمهية فان المفروض عينيه مفهوم الوجود مجزئ لا صدقه عليه حتى لا يلزم المساواة بينهما وكذا لا شك في بطلان اللازم فان الكلام في
نفي الجزاء العقلي دون الجزاء المقتضى واستحالة مساواته مع الكل في المفهوم والمهية نظائره كما في الجزاء الخا جى ووجه تخصيص الجزاء العقلي بالصدق
الذى يختاره في انشاء الكلام انما يجرى فيه فلا يمكن الجواب اى جواب الدليل الاول باختيار الشق الاول الاعلى القول بتعدد مفهوم الوجود
والكار وحدته كما فعله المصنف انه اذا قيل بوحدة مفهومه وفرض انه عين جزئ يلزم هذه الاستحالة اى مساواة الجزئ لكل في المفهوم والمهية
سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا فاختاره الشارح قدس سره في الجواب من القول بوحدة مفهوم الوجود وكون الترويد بالنظر
الى الصدق وتجوز صدق الوجود على تلك الاجزاء صدق عرضيا محل نظر فان استحالة مساواة الجزئ لكل لازمة على تقدير القول بكون الوجود
حقيقة واحدة او فرض انه عين جزئ واما اذا كان حقائق متخالفة فيجزان يكون اجزاء الوجود وجودات ويكون حقائق هذه الوجودات غير حقيقة
الوجود الكل فلا يلزم مساواة الجزئ لكل في المفهوم والمهية وفيه ما فاد بعض الكا برقه ان المستدل ان يقول ان اجزاء الوجود ما نفس العجز
الذى هو الكل فلا يلزم مساواة الجزئ لكل في المهية واما ليس نفس الوجود الذى هو الكل وان كان نفس الوجود الذى هو غير الكل فلا يلزم من
زائد هو الوجود والا فلا وجود هناك الى آخر الدليل ورح لا يضر تخالف الوجودات بالحقيقة نعم ان كان الاختلاف في بابه للوجود وكتبته
على كونه مفهوما واحدا مشتركا وكان الدليل المورد لاثبات بابه الوجود متفردا على وحدة مفهوم الوجود فلا يجاب الجواب المص الا اذا انكر المبنى
عليه ورح لا يجرى الدليل فانه على تقدير تعدد حقيقة الوجود لا يلزم مساواة الجزئ لكل في المفهوم والمهية بل يتعين الجواب بـ باختيار الشق الثانى
والقول بان اجزاء الوجود ليست بوجودات ولا يمكن الجواب باختيار الشق الاول صلا اذ على تقدير كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا يلزم على
الشق الاول مساواة الجزئ لكل في المفهوم والمهية ولا ينفع ما قال المص والشارح اصلا وتحقيق المقام ان الترويد في الدليل ان كان بالنظر
الى المفهوم بان يقال اجزاء الوجود ما عين مفهوم الوجود او لا كما هو الظاهر ويكون الدليل متفردا على وحدة مفهوم الوجود فلا يجاب بتعين
الشق الثانى كما عرفت ولا تمشى جواب المص ولا جواب الشارح اما جواب المص فلانه مبنى على تعدد مفهوم الوجود واما جواب الشارح فلانه
على تقدير عينيه مفهوم الكل مفهوم مجزئ يلزم مساواة الجزئ لكل في المفهوم والمهية سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا وان كان الترويد
بالنظر الى الصدق بان يقال اجزاء الوجود واما ان يصدق عليها الوجود او لا لانه محتمل ايضا وان كان خلاف الظاهر فالجواب بتعين ختيا
الشق الاول والقول بان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم من ذلك مساواة الجزئ لكل في المفهوم والمهية لجواز ان يكون صدق الوجود
على تلك الاجزاء صدق عرضيا كما ذكره الشارح ولا تمشى جواب المص واما يتعين جواب الشارح باختيار الشق الاول لانه لا بد في الاجزاء
العقلية على تقدير كون الترويد بالنظر الى الصدق من صدق المركب على كل منها فان لم يصدق الوجود على اجزائه لا يكون الاجزاء اجزاء
عقلية فلا يصح الجواب باختيار الشق الثانى الذى هو عدم الصدق والقول بان الامر الزائد هو المجموع ويجوز ان يكون الامر الزائد الحاصل
من الاجتماع غير صادق على الاجزاء لان الكلام في الاجزاء العقلية ولا بد من صدق المركب على اجزائه العقلية والالم تكن الاجزاء اجزاء عقلية
قال بعض الكا برقه انه عجب فان المستدل رتب على الشق الثانى انه لا بد من امرانه هو الوجود فالمصنف اجاب باختياره وقال الامر الزائد
هو المجموع واما انه لا يمكن اختيار هذا الشق لان الاجزاء العقلية واجبة الحمل فلا يفي لمحب لان لمحب انما منع لزوم الاستحالة التى يلزم منها

وان استدل بها بالنقض وانتقال الى دليل آخر وبأجملة لو فرض عدم الصدق لم يلزم بالامر المستدل بالان بالامر الزميرى المجموع فيصح الجواب
 باختيار الشق الثاني وعلى تقدير اخذ الترويد بالنظر الى صدق لا يرد والنقض يستلزم بان اجزاء السجيين ان صدق عليها السجيين بل
 مساواة الجزئ للكل في الحقيقة والافلا بد من امر الزميرى السجيين فلا يكون التركيب منبسط في امر آخر فان الكلام في الاجزاء التي يحيل على
 المجموع على كل منها انت تعلم انه لا وجه لعدم ورود النقض المذكور بالقول بان الكلام في الاجزاء العقلية او يحصل النقض ان اجزاء السجيين
 ان صدق عليها السجيين يلزم مساواة الجزئ للكل في المية وان لم يصدق عليها فلا بد من امر الزميرى السجيين وهذا غير منفع بالقول بان
 الكلام في الاجزاء العقلية نعم لو قرر الدليل بان اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود لزوم المساواة في المية والامر ان لا تكون الاجزاء العقلية
 اجزاء عقلية لا يرد والنقض يستلزم بان استحالة الشق الثاني غير متأت فيه لكن هنا تقرير آخر لم يقضه الناقض كذا فاذا بعض الماكبرية
 حينئذ ان الاولى بان يجب عن هذا الدليل بالترويد بان كان الترويد في الدليل بالنظر الى المفهوم فالجواب يتعين باختيار الشق الثاني
 لان الشق الاول يستلزم مساواة الجزئ للكل الاعلى تقدير تعدد مفهوم الوجود وان كان بالنظر الى الصدق فالجواب يتعين باختيار الشق
 الاول كما ذكره الشارح ولا يمكن الجواب باختيار الشق الثاني او للمراد بالاجزاء الاجزاء الذهنية ولا بد فيها من صدق الكل على الاجزاء ثم
 اعترض المشتكى على جواب الشارح بقوله ثم اذا ثبت سابق كونه اى كون الوجود والمصدرى ذاتيا لما تحت كما اقتضا البرهان عليه وتبين عليه بان
 انزوا كان الترويد في الدليل بالنظر الى الصدق بان يقال اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود ويكون الوجود ذاتيا لجزئ بل عين حقيقة وان
 لم يصدق لا تكون الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان الاجزاء العقلية يجب ان يصدق الكل عليها قوى الدليل ولم يكن الجواب من هذا الباب
 الشق الاول بمنع لزوم مساواة الجزئ للكل في المية الجوان ان يصدق الوجود على الاجزاء صدقاً عرضياً اذ الوجود ليس عرضياً للماتمة ولا باختيار
 الشق الثاني لان صدق المجموع على اجزائه الذهنية واجب واجاب عنه بعض الماكبرية بان يجب للاجزاء العقلية صدق بعضها على
 بعض وصدق الكل عليها بالصدق الذي تعرف في المحصورات فالترويد ان كان في الصدق الذي تعرف في المحصورات في سائر التز
 ان اجزاء الوجود اما يصدق الوجود على افرادها او لا يصدق فتختار الشق الاول لا استحالة في ذاتية الوجود ولا افراد الاجزاء العقلية فان افرد
 اى افراد الوجود وان كان الترويد في الصدق مطلقاً ورد بان الوجود اما يصدق على طبائع الاجزاء العقلية او لا يصدق تختار الشق
 الثاني ونقول لا يصدق على طبائع الاجزاء العقلية بان نعتقد منها قضية طبيعية فان كون شيئ جزئاً عقلياً لا يقتضى ان يكون فرداً للكل
 ولا يصدق الكل عليها الا ترى ان طبيعة الحيوان ليست فرداً للانسان وكذا طبيعة الجوهري ولو وجب صدق الكل على طبائع الاجزاء وجب ان
 الاجزاء العقلية مطلقاً من الكلمات التي يحيل عليها انفسها حملاً عرضياً وانت تعلم ان حصته من طبيعة الحيوان وكذا حصته من طبيعة الجوهري
 اعني طبيعة ما عرضت للناطق جزئاً من الانسان مساوية له فما فردان من الانسان لما تقر عندهم من كون ان المتساويين جزئاً
 اثنائاً الآخر وحمل الاجزاء العقلية على انفسها حملاً عرضياً انما يجب اذا جعلت موضوعات او محمولات للقضايا المجمولة اجزاء للقياس
 لما يقال الحيوان انسان وكل انسان حيوان ولا يلزم منه كونهما من الكلمات المتكررة الانواع اذ لكل المتكررة النوع عبارة عما يصدق
 على انفسه بنفسه بخلاف من الصدق بل اعتباراً بجعل موضوعاً في قضية ومحمولاً في اخرى - اما الاجزاء العقلية فاما تحت على الانسان انهم من

الحل اذا جلت موضوعا في قضية ومحمولا في اخرى وجعلت في جزئين من القياس في لا تعرض لانفسها مع قطع النظر عن هذا الاعتبار مجازا
الكل المتكرر النوع ثم قال بعض الكبار قد اعلم ان هذا القيل والقال انما هو على تقدير اجزاء الدليل في الوجود المصدري ولعل هذا تليين الجردوى
فان بساطة عسى ان يكون ضرورة واللائق ان يدعى بساطة الوجود الذي به موجودية الاشياء وهو الوجود الحقيقي والدليل المذكور بالضرورة
المشهور بعد بناء على الاشتراك يتم في الوجود الحقيقي فنقول الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء ان كان مركبا من اجزاء خارجية او ذاتية
ففي النفس الوجود فيلزم مساواة الكل والجزء في المهيمنة والما ليس هو جردا فليكن تلك الاجزاء مناطا للموجودية بانفسها لان حقيقة ما غير
الحقيقة التي بها الموجودية ومناط الموجودية فلا بد منها من امر لا يكون مغايرا لكل جزئيه وللمجموع الاجزاء ويكون ذلك الامر الزائد هو الوجود
لان ما ليس في حد ذاته مصداقا للموجودية ويكون محتاجا في موجوديتها الى امر هو مصداق لما كيف يكون مع اجتماعه مع مثله مصداقا
للموجودية بنفسه فاذا قلنا ان يكون هناك امر لا يكون وجودا حقيقة فتكون الاجزاء ما حجة عنه فلم يبق التركيب في الوجود بل في
غيره وهذا الدليل يطل الاجزاء العقلية والخارجية وانت تعلم انه ان كان الترويض بحسب المفهوم فعلى تقدير ان يكون اجزاء الوجود وجودا
لزوم اتحاد الكل والجزء في المفهوم والمهيمنة ومساواة موقوف على كون مفهوم الوجود واحدا وعلى تقدير تعدده لا يلزم تساوي حقيقة
الكل والجزء فلا يلزم كون مفهوم الكل عين مفهوم الجزء كما لا يخفى وان كان الترويض بحسب المصدق العرضي فلا يلزم مساواة الكل والجزء
في المهيمنة فلا يتم الدليل اصلا وان كان الترويض بحسب المصدق الذاتي فان كان المراد صدقه على جزء صدقا ذاتيا فغاية ما يلزم كون جزء من
الوجود الحقيقي شخصا له ولا قابلية في كونه تمام حقيقة وان كان المراد ان يستعليه جزء يصدق عليه الوجود الحقيقي فالانحاد
في المهيمنة موقوف على ان يكون الجزء والكل متغايرين لما يصدق عليه مل تمام حقيقة لا تنافي النوعين الحقيقيين لفرق فيلزم الاتيان
الكل والجزء ويكون تمام الدليل على هذا التقدير موقفا على كون الوجود الحقيقي له عالما يصدق عليه فلم يبق عليه دليل بعد واذا لم يبق
من البرهان على ان الوجود ليس له فرد غير المحضة وان صدقه على ما يصدق عليه ذاتي على تقدير تمام ما يحكي في معناه المصدري فلا
يتم الدليل فظهر ان جريان الدليل في الوجود الحقيقي ايضا لا يخلو عن القيل والقال والله اعلم بحقيقة الحال وهذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وهو
ولي التوفيق والالتزام قوله وذلك الامر اه اعلم ان قول المصداق والشايع وذلك الامر الآخر هو المجموع لما كان غير صحيح بحسب الظاهر لان
للمجموع ان كان عبارة عن نفس الاجزاء فلا يكون المجموع امرا زائدا عليها وان كان عبارة عن الاجزاء مع الهياة الوحدانية يلزم عدم
انحصار الاجزاء فيما وضعت اجزاء لكون الهياة ايضا جزئا من حيث ينفع عنه في التوهم وقال اعلم ان المجموع ثلاثة معان الاول الاجزاء
من غير ان يعتبر معه هياة وحدانية عرضا او دخلا اي الكثير المحض من دون اعتبار امر الزائد والاني الاجزاء مع الهياة الوحدانية بان
يكون المجموع مركبا من الاجزاء والهياة الوحدانية فلا يكون المجموع كثيرا محضاً والثالث الاجزاء من حيث انها معروضة لها من غير ان
تكون الهياة داخلية في المجموع بل المجموع عبارة عن الاجزاء من حيث عرض الهياة والمراد هنا اي في قوله وذلك الامر الآخر هو المجموع
المعنى الثالث لان المعنى الاول نفس الاجزاء وليس امرا زائدا عليها حتى يكون ذلك الامر الزائد هو المجموع وليس للجزء انفسها بل اعتبارا
الامر الزائد حقيقة وحدانية محصلة والمجموع حقيقة واحدة محصلة فكيف يزعمون انهم نفس الاجزاء من حيث هي الغائي اجزاء ولا ينحصر في هذا

الاجزاء التي فرضت اجزاء بل يعتبر معها امر آخر وبى السيادة الوحدانية انما هي على بذاته تقدير جزئى مجموع الاجزاء وهذه السيادة لشدة كمالها
من سيطرة اخرى وهذه السيادة داخلية في المجموع فيتحقق مجموع آخر وبكذا وهذا التقدير لطيران الكل بالمعنى الاول نفس الاجزاء وبالمعنيين الاخرين
معاير لما لان السيادة داخلية في المجموع بالمعنى الثانى وعارضة له بالمعنى الثالث فلا استلزام بين الاجزاء والمجموع بحسب الظاهر ثم النظر الى
حكم بانها اى الاجزاء مستلزمة لى المجموع لان العدد حقيقة محصلة وله لوازم مختصة وليس حقيقة عبارة عن محض الوحدات لانها ليست
حقيقة محصلة بل يعتبر معها سيطرة وحدانية بان تكون السيادة الوحدانية داخلية فيها او عارضة لها فكذا معروضه ليس نفس الاحاد بل يعتبر
بهذه السيادة الوحدانية لان العارض الواحد لا يمكن ان يعرض للكثير ما هو كثير فالسيادة الوحدانية عارضة للكثرة بمعنى ان الكثرة مصداق
لكل الوحدة المنتزعة ومنشؤها اجتماع الاجزاء فلكل السيادة منتزعة عن الاجزاء المجتمعة وبهذا يظهر ان قل ان الوحدة والكثرة
متناقضان فكيف يستلزم احدهما الاخرى وان السيادة الاجتماعية عرض ومن استحيل قيام العرض الواحد بالكثرة لان الوحدة الاجتماعية
لانها في الكثرة بحسب الاجزاء ولا قباحة في عروض الوحدة للمجموع من دون عروضه للاجزاء ولا شك ان الكثرة تستلزم العدد وكذا
معروضها يستلزمه وعرضه قائل فان قلت على تقدير كون العدد عبارة عن الكثرة من حيث انها معروضة للسيادة لا يمكن ان يكون
لكل السيادة داخلية في حقيقة تكون خارجية عارضة له وهذا يستلزم المجعولية الذاتية لان كون الاجزاء التي هي العدد عددا صاعدا من غير ما يرد
الشروط فقلت الوحدات بعد اجتماعها وعروض نوع وحدة لها صارت حقيقة عددية وتفصيلها ان ذاتيات العدد والوحدات وهى من حيث
انها معروضة للسيادة الذاتية مية عدد فعند تحقق السيادة الاجتماعية يقر مجموع الوحدات من حيث كونها معروضة للسيادة عددا كما يقال قطبا
الخشيب من حيث عروض السيادة سرى فلا يزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا يلزم المجعولية الذاتية غاية ما في الباب ان يكون العدد حيا
عن الوجودات المعروفة بسيادة وقد بسطنا الكلام في هذا المقام في رسالتنا الموسومة بالجواهر الغالية في الحكمة المتعالية وفي حواشينا
المعلقة على حواشى شرح تكملة الازهار القطبية قوله او نقول انه لما زعم القائل كون الدليل منقوضا بسائر المركبات كالدلائل مثلا فان اجزاء الدلائل
او دلائل ليست ببارية لكونها لكون الكل صفة للجزء وعلى الثانى يلزم اجتماع النقيضين شبهة على فساد زعمه بقوله لا يخفى ان بين
الصورتين بعين الوجود والوجود في الوجود ويلزم اما عروض الشئ لنفسه استحيل وهذا على تقدير انصاف جزئه بالوجود فان
انصاف جزئه بغيره بكونه جزءا بالوجود فيكون الجزئ من حيث هو كك معروضا وعارضا لغيره فلو كان عروض الشئ لنفسه استحيل او يلزم
اجتماع النقيضين استحيل وهذا على تقدير ان لا يكون جزءه متصفا بالوجود لانه اذا لم يتصف بالوجود يكون متصفا بالعدم لاحالة وعدم الجزئ
يستلزم عدم الكل فيلزم اجتماع النقيضين استحيل وفي الدار لا يلزم شئ منها اذ لا يمكن فيها اختيار الشق الاول لان الدار من الاعيان
التي لا تسليح هو تبالا لان تعرض الاشياء حتى تتصف اجزاءها بها وانما عروض مفهوم الدار لاجزائها فلا يستلزم عروض الشئ لنفسه استحيل
لان تلك الاجزاء ليست اجزاء لمفهوم الدار غاية ما يلزم عروض مفهوم الجزئ للجزئ لان مفهوم الجزئ لمفهوم الكل هو ليسين بحال وعلى
تقدير اختيار الشق الثانى لا يلزم اجتماع النقيضين لان الاجزاء ليست بدار والكل دار ولا يستلزم سلب الدار عن الجزئ سلبها عن الكل
ولا سلب الدار عن الجزئ انتفاء الجزئ فلا يلزم اجتماع النقيضين في الكل وانما يلزم في خصوص الوجود لا يستلزم انتفاء الجزئ انتفاء الكل

قوله وانما المحال آه لما زعم الشارح ان اتصاف احد النقيضين بالآخر موافاة محال او رد عليه محشى بقوله بل لا يسع محال على اطلاقه
 بان يكون حمل احد النقيضين على الآخر موافاة محالاً في جميع العاد فان الجزئي للجزئي يصدق على كثيرين فلا يكون جزئياً بل لا جزئياً ولا مفهوماً
 مفهوم كونه حاصل في العقل وكل ما يحصل في العقل فهو مفهوم فيصدق احد النقيضين على الآخر في هذه الصور صدقاً فاستبان ان
 صدق احد النقيضين على الآخر موافاة ليس مستحيل على اطلاقه كما زعم الشارح قال بعض الكبار قد ان الشارح اراد بالحمل المعبر في المحصول
 ولا شك في استحالة حمل النقيض بهذا الحمل واللا يلزم اجتماعاً في الافراد وانت تعلم ان قول الشارح انما المحال ان تصيف آه في مقابلة قوله
 اتصاف احد النقيضين بالآخر لطريق الاشتقاق ليس محال يقتضي ان يراد بهذا الاتصاف ايضا الحمل المعبر في المفردات وهو محال
 قطعاً لان ما يصدق عليه الوجود اشتقاقاً لا يصدق عليه العدم اشتقاقاً ولنا في هذا المقام تحقيق ستطلع عليه ان شاء الله تعالى وفي تحقيقه
 كلام ستقف عليه ان شاء الله تعالى قوله غايه ماني الباب آه يعني غايه ما يلزم من اتصاف الوجود بالعدم كون الوجود معدوماً ولا استحالة مانيه
 او الوجود معدوم واضرب عنه محشى وقال بل غايه ماني الباب ان جزاء الوجود اذا كان معدوماً مطلقاً كان الوجود معدوماً مطلقاً وقد عرفت
 انه مستحيل وذلك لانك قد عرفت ان الكلام في الوجود المطلق والعدم المطلق والوجود المطلق ليس معدوم مطلق فجزء الوجود لو كان
 معدوماً مطلقاً كان الوجود ايضا كذلك فمع كون الوجود موجوداً في الجملة يلزم كونه معدوماً مطلقاً فيلزم اجتماع النقيضين مستحيل ومعنى قوله
 الوجود معدوم انه معدوم في الخارج لانه من المحتملات الثانية التي ظرف عروضها الذهن وهي ليست بمعدومات مطلقة لكونها موجودات
 فمبنيه قوله وليس المراد آه حمل الوجود عند الشيخ الاشعري على ما يحل عليه حل اولي او حل متعارف ذاتي انت تعلم ان الكلام هنا في اتصاف جزء
 الوجود به ولا معنى لكون الوجود معدوماً على جزئه محلاً اولياً او حمل الكل على الجزء لا يمكن ان يكون اولياً فلا يتصور حمله عليه على نذهب الشيخ الاشعري
 الاحتمال الثاني بما يعني ان مصداق حمله نفس ذات الموضوع بلا حيثية زائدة فالمراد بالواقع من محشى في غير موقعة وهذا ظران ما قال
 بعض الكبار قد ان ان اراد بالوجود الوجود الحقيقي فحمل الوجود على وان اراد الوجود المصدري فحمل على متعارف ذاتي عنده بمعنى ان مصداق
 الحمل نفس الذات ليس على ما ينبغي وعند غيره اي عند غير الشيخ الاشعري حمل الوجود على ما يحل عليه حل بالاشتقاق لان مصداق حمل الوجود
 عند غير الاشعري ليس نفس المهيته فيكون خارجاً عنها محملاً عليها بواسطة ذوقه فيظهر ما قيل ان الوجود عند غيره امر عارض
 وحمل العارض على المعروض ليس اولياً ولا ذاتياً فيكون محلاً بالاشتقاق فلا يخفى سفاقة قوله وقد عرفت آه فيه سافهة لان المذكور
 فيما سبق ليس ان ذكر نذهب الشيخ الاشعري هنا غير مناسب بل ذكر هو ان بياضة الوجود متفرج على كونه مفهوماً واحداً لكن يفهم من بياضة
 الالتزام ان ذكر نذهب غير مناسب بهذا المقام قوله لا تصيف آه لما زعم القائل ان اجزاء الوجود لا تصف بالوجود ولا بالعدم او رد
 عليه محشى بقوله فيه ان الكلام في الاتصاف بالوجود والعدم بالمعنيين المتعارفين وهما المتناقضان ولا يعقل بينهما واسطة ومن
 ابتهاج الوجود والعدم بمعنى آخر كما اشترنا اليه من انه اراد بالوجود والوجود لذاته اي بواسطة في العوض وبالعدم سلب التحقيق مطلقاً
 بواسطة فالحال وهو ما لا تحقق متبعي واسطة بين الموجود والمعدوم وهذا ان المعنيان ليس احدهما نقيضاً للآخر بل الوجود خرج خص
 من نقيض الآخر وهو الوجود المطلق قوله فيكون اجزاء آه فيه اي في القول بان اجزاء الوجود عندكم من قبيل الاحوال فنظروا ان

الحال عند ثبوتها تابعاً لتحقيق موصوفها الذي هو الوجود فلو كان الوجود اجزاء وكانت تلك الاجزاء احوالاً تكون تابعة لتحقيق موصوفها الذي هو الوجود يلزم ان يكون الكل الذي هو الوجود قبل تحقيق اجزائه لان تحقيق الموصوف لنفس وجوده فيلزم ان يكون الكل مقدماً على الجزئ مع انه باطل وفيه ان بعض القائلين بالحال قالوا ان المعدومات ثابتة وان تحقق مرادف للثبوت واعم من الوجود فلا يكون عندهم تحقق الموصوف لنفس وجوده وبالحجة قوله لان تحقق الموصوف لنفس وجوده محل نظر لان تحققه عند بعض قائله بالحال اعم من الوجود فافهم قوله لان الحجة لما كان ظاهر كلام الشارح والا على ان هذا الجواب عن قول المصنف اننا بنينا على المشهور من انحصار الاجزاء الحديثة في الاجزاء الدنيوية فلم يتم الجواب على غير المشهور من جواز التحديد بالاجزاء الخارجية فقرر المحشي كلامه بحيث تمام الجواب على المشهور وعلى غير المشهور وقال قول الشارح لان الحجة لتعليل لابتناء الدليل على تمايز الجنس والفصل وحاصله اي حاصل كلام الشارح ان الدليل ينشأ على تمايز الاجزاء التي بها يدور هذه الاجزاء في المشهور منحصرة في الاجناس والفصول وفي غير المشهور قد تكون اجزاء خارجة متمايزة على ما نقل الامام الرازي عن الشيخ انه صرح في الحكمة الشرقية بجواز التحديد بالاجزاء الخارجية فلما بدى في اتمام الدليل من ان ثبت التمايز بين الجنس والفصل حتى يقال انها قبل اول بعد وثبت تمايز الاجزاء الحديثة على المشهور وغير المشهور وهذا الحاصل ان الاجزاء الدنيوية اجزاء حديثة قطعاً سواء كانت الاجزاء الحديثة منحصرة فيها او لا فلا بد لتمام الدليل من اثبات التمايز بين الجنس والفصل حتى ثبت تمايز الاجزاء الحديثة مطلقاً مع انه لم يثبت وقد بيناه سابقاً على ان المقصود من هذا الدليل والدليل السابق عليه اي الدليل الثاني نفى الاجزاء الخارجية يحصل منه نفى الاجزاء العقلية بناءً على القول الصحيح عند المحشي من استلزام التركيب النهائي للتركيب الخارجي هذا جواب رد المص على الدليل حاصله انه ليس المراد بالاجزاء في الدليل الاجزاء الدنيوية بل المراد بها الاجزاء الخارجية سواء كان التحديد بها صحيحاً او لا فاذ ابطال تلك الاجزاء بطل الاجزاء الحديثة بحكم التلازم بينهما فالقول بابتناء الدليل على تمايز الجنس والفصل ليس بشئ لانه مخالف لما هو المقصود منه وليس المقصود منه نفى الاجزاء الحديثة بل نفى الاجزاء الخارجية فافهم قوله فلا يلزم آه لما زعم المص والشارح انه على تقدير اتصاف جزئ الوجود بالعدم لا يلزم الاكون الخ لا مركباً من اجزاء متصفة بنقيضه ولا مباحة فيه كما في سائر المركبات فان كل مركب من اجزاء متمايزة في الوجود مركب من اجزاء متصفة بنقيضه وورد عليه شئ بان الكلام في اتصاف الاجزاء بالوجود المطلق والعدم المطلق فلو كانت هذه الاجزاء معدومة مطلقاً يلزم حصول الشئ من اللاشئ المحض كما اشتراطية والقياس على المركبات الاخر قياس مع الفارق اذ لا يلزم منها على تقدير اتصاف اجزائها بنقيضها تركبها من اللاشئ المحض بل انما يلزم تركبها مما هو ليس عين هذا المركب واتصافه به قوله وكذا الحال آه كانه اشار الشارح بقوله وكذا الحال في الاجزاء الدنيوية آه الى ان هذا الجواب اي جواب المص بقوله ونختار انه يتصف بالعدم ليس مختصاً بالاجزاء الخارجية كما يتوهم من تمثيل المص بالعشرة حتى يكون هذا الجواب مع الجواب الاول جواباً واحداً راجعاً الى الترويض بان يقال ان اريد بالاجزاء في قوله فتلك الاجزاء متصفة بوجود مع اول بعد الاجزاء الدنيوية فمبني على تمايزها في الوجود الخارجي وهو ثم وان اريد بها الاجزاء الخارجية فنحن ارادنا متصفة بالعدم ولا محذور في اتصاف الاجزاء الخارجية بنقيض الكل بل هو جازي في الاجزاء الدنيوية ايضا فانه يجوز ان كل نقيض الكل على الجزئ النهائي كما يجوز ان كل نقيض الكل على الجزئ الخارجي فلما يحسن الترويض تمثيل بالعشرة على سبيل الاتفاق وتحقيق ان الجواب جازياً

بأنه الثاني وهو ان اجزاء الوجود تصنف بالعدم كما اشار اليه الشارح بقوله في الحال في الاجزاء الذهنية لا يصح على الإطلاق فان الطبيعية النوعية من جهة
الطبيعية الجنسية والفصلية كون الطبيعة النوعية من خواص الطبيعة الجنسية والفصلية محل تأمل بل هي من الاعراض العامة لما خارج عنها من غير
الحسب المفهوم واذا كانت خارجة عن المتجاوزة فغيرها بحسب المفهوم فيكون محلا عليها بالحمل الاول متمم لا شراطينية بين الموضع والمحل في محل
الاولى وبالحمل المتعارف واجبا لان محلا للحمل المتعارف على الاتحاد في الوجود وهو متحقق بين الطبيعية النوعية وبين الطبيعية الجنسية والفصلية
واذا امتنع حمل طبيعة الوجود على الاجزاء بالحمل الاول فوجب ان يكون حمل نقضها عليها بالحمل الاول واجبا ولا يلزم ارتفاع النقيضين
وحمل نقضها عليها بالحمل المتعارف متمم لا يلزم اجتماع النقيضين والمراو بالحمل الاول للنقيض سلبا للحمل الاول فاطلق المحل على
سلب المحل بان الإطلاق المحل بحسب الاصطلاح على الايجاب وسلب على السواء كما صرح به الشارح وغيره من المحققين فلا بد ان لا يلزم
من امتناع حمل شئ ما على الاول حمل نقضه بالحمل الاول لان عدم عينية شئ لا يستلزم عينية نقضه والحاصل ان الوجود وطبيعته نوعيته
فلو كان مركبا عن اجزائه التي هي الجنس والفصل فيكون محله على اجزائه بالحمل الاول متمم او بالحمل المتعارف واجبا وحال نقض الوجود
يكون على عكس فانه يدعى الدليل ان كان بحسب المحل الاول بان يقال ان اجزاء الوجود اما عينية او غير عينية او غير متصفة
على اصل وليس عين وجود مع او بعد ما لوجوده ونقصه بالعدم يوجد وهذا الجواب يجري في الاجزاء الذهنية باختيار الشق الثاني والزام كون
الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيض الكل بان نقض الكل باعتبار المحل الاول مجموع على الجزء الذهني ولا استحالة فيه والآسي وان لم يكن متفرقا
بحسب المحل بل يتلوا في هذا الجواب باختيار الشق الثاني لان حمل الكل على الجزء الذهني بالحمل المتعارف واجب ولا يلزم عليه نقضه
بالحمل المتعارف وانما بعض الكاهنة ان الترويض في الدليل باعتبار المحل الاول بعيد غاية البعد ويأتي عنه الفاظ الدليل غاية البابا
في تقرير كلام الشارح ان الاجزاء العقلية لا يحيلن محل عليه الكل اشتقاقا حتى لا يصح حمل نقضه الاشتقاق الذي هو العدم وان اشر
حمل النقيض موافاة لا يلزم ان يراو المحل الاول لان حمل الكل على الاجزاء العقلية انما يجب بالحمل المتغير في المحصورات فلا يجب حمل
الكل على طبائع الاجزاء العقلية فحجرتان محل نقض الموجود على طبائع الاجزاء العقلية والافساد فيه ونحن قد عرفنا ان حمل الكل
على طبيعة الجزء الذهني بالحمل المتعارف ضروري ولا يلزم كونه كلياً متكرراً النوع كما عرفت ثم اذا لم يحل الوجود على طبيعة الجزء بالحمل المتعارف
الموافق فيجب حمل نقضه بالحمل الموافق وهو اللازم وجوده ولا كلام فيه بل الكلام في العدم وعلى تقدير عدم حمل الوجود موافاة لا يجب
حمل العدم اصلا لا موافاة ولا اشتقاقا ليجوز ان يحل الوجود اشتقاقا فالحالين الترويض حاصرا فحمل الوجود عدم حمل الكل على طبيعة الاجزاء
موافاة لا بد وان يقال ان الترويض باعتبار المحل الاشتقاق والمراو بالاتصاف المحل بالاشتقاق وحاصل الجواب ان الاجزاء متصفة
بالعدم ولا يلزم منه الاعمدة ميتة اجزاء الوجود ولا قبحه فيه فان الوجود معدوم باجرائه الوجودية معدومة فتدبر قولكم لجواز انما جاز
ان يكون من الخواص ما تصوره يوجب تصور كنه الحقيقة وان يكون للوجود خاصته كاسم على شئ يقولون ان تعلم ان في الشرح
تصور واحد متعلق بالمعرف بالسر والابالذات والمعروف بالفتح ثانيا وبالعرض كما هو منه في فاد تصور كنه الشئ بعد تصور خاصته بل
هنا اي في هذا التعريف تصور ان احدهما متعلق بكنهه والآخر متعلق بخاصته فالتصور الثاني اي التصور المتعلق بخاصته ان حصل في البداية

من غير كسب يحصل التصور الاول اى التصور كنهى الشئ ايضا كذا اذا قلنا سنا اى فى تصور كنهى الوجود بالخاصة فانه لا بد فى النظر ان يكون
 كاسب مرآة فى المرأة للوجود بحيث يفيد امتيازها عما عداه فلا يفيد الكنه او يكون مرآة لكنه الوجود من حيث هو كنه وهو باطل اذ لا يجوز
 من ان تكون المرآة متى دس للمرئى فاما والخاصة ليست ككسب وبالجملة اذا فرض تصور كنهى الشئ بعد تصور الخاصية يكون تصور الكنه من غير
 نظر لان النظر انما يتحقق لو كان العرف مرآة للعرف والخاصة ليست ككسب فلا يرد ان يبله كاسب لا يوجب بداية للكسب فبذلك تصور
 الخاصية لا يوجب بداية تصور الكنه والا لما صح كسب نظري عن يرمى على انه لو لم يبلغ قوله لان فى التعريفات تصور واحد وان حصل
 التصور الثانى بالنظر فمذا النظر متعلق بهذا التصور لا بالتصور الاول فيكون التصور الاول بدسيا لعدم تحقق النظرية فمذا النظرية التى
 ذكرنى بيان افادة الخاصية تصور كنهى الشئ لا يوجب كسبية الوجود بل يوجب بداية تصور الخاصية بدسيا كان او نظريا واستلزم تصور
 كنهى الشئ لم يكن هذا التصور لازما منه نظريا اذ لا علاقة له بالكسب فهو بدس على كل تقدير قال بعض الكا برقة حقيقة النظر كنهان حركة
 من المطلوب الى المبادى وحركة من المبادى الى مناط النظرية على هذا وعلى الحركة الاولى والثانية فافترض ان الخواص حصلت
 بالحركة الاولى ثم ثبتت وحصل باعداده الكنه فلا شك ان هذا الكنه حصل بالحركتين فقد دخل فى حد النظرى بلارى فالحشى ان زعم ان شئنا
 النظرى ليس بذيل حصل مرآة فلا كلام معدن الكلام انما هو فى النظرى بالمعنى المذكور والسبب الذى يقابله بان زعم ان حصل المرآة
 لازم للمعنى المذكور فتصور الكنه بعد تصور الخاصية بهذا الوجه اذا فرض فلا يتفق عدم المرآة شيئا بل يكون هذا مادة النقض على جعل المرآة لا
 لتفكر معنى الحركتين بل اننى نفي بيان ان الصورة المذكورة ان نظروا للافلا نفع وانست تعلم ان تصور الخاصية اذا لم يكن مرآة لتصور
 الكنه فلا يكون تصور الكنه بعد تصور الخاصية فعدم المرآة يستلزم عدم صحة البعدية اللازمة للمرئى والقبالية للمرآة فبيان عدم المرآة ببيان
 عدم صحة الصورة المذكورة فعدم المرآة نافع جزيا فافهم قوله مصادرة آه اورد عليه بان الاعرفية فى نفس الامر توقف على نفس المبادىة
 ونفس المبادىة لا يتوقف على الاعرفية انما الموقوف عليها هو العلم بالمبادىة ولا نسلم ان العلم بالاعرفية يتوقف على العلم بالمبادىة فلا مصادرة
 وايضا بانه لم يثبت بقوله اى شبهها ليعنى انه ليس المراد بالمصادرة المصادرة الحقيقية فانما عبارة عن توقف علم مقدمة الدليل على علم
 اذ ان وهنا ليس ككسب ان مرادها شبه المصادرة وهو ايراد مقدمة مساوية للمدعى فى الجملة والخفا وهنا كك فان صدق اعرفية
 فى الواقع موقوف على صدق بابهة فمن لا يسلم بابهة لا يسلم اعرفية لان العلم بها اى بالاعرفية موقوف على العلم بها اى بالباهة حتى يكون
 مصادرة حقيقة والحق انه ليس هنا شبه المصادرة ايضا لان كل احد يعرف اعرفية الوجود ولا يعلم بابهة لان الباهة اصطلاح لا ينطق
 ولا يعلم كل احد من خلاف اعرفية الوجود وهذا هو مراد من قال ان اعرفية الوجود مكرورة فى الاذان العامة لان الكلام فى الوجود لا يصح
 بخلاف الباهة فيستدل بالاعرفية على الباهة فلا يرد ما قال بعض الكا برقة ان الاعرفية كما انما مكرورة فى الاذان العامة كك الباهة مكرورة
 فيها ومن ينازع فى الباهة ينازع فى الاعرفية واشارنا الى ان مراده شبه المصادرة بقوله فان من لا يسلم آه اى بانك اوردت مقدمة
 مدعى كون الوجود اعرف تساوى حصل المدعى وهو بابهة الوجود فى عدم التسليم فان من لا يسلم اصل المدعى اعنى بابهة الوجود كيف يسلم
 اعرفية وفيه انه اذا قام الدليل على الاعرفية فلا مجال لعدم التسليم والمنع اذا معنى لطالب دليل بعد اقامته فلا يكون الاعرفية مساوية للمدعى

في عدم التسليم حتى يتحقق شبه المصادرة فالاولى ان يتبين في الدليل وتترك ذكر المصادرة وما قال فالاولى دون فالصواب لنا نصا
 في منبهة. بانه توطئة لمنع في دليلها اذا منع يكون على الدليل حقيقة ويجوز منعه قوله فجاز ان يوجد له ذلك لان الحادث كلما كانت
 مستندة الى السرد العالي وهو الفاعل المختار على الاطلاق وانما جعل في هذا العالم اكثر الاشياء اسبابا باظهار المنطمة وحكمة فلا استناد لشي الى شيء
 سواه فجاز ان يوجد العلم بالخاص من دون العلم بالعام بان لا يكون العلم بالخاص ولا العلم بالعام شرط او يكون لما شرط ولا يوجد العلم بالخاص
 من دون العلم بالعام مع عدم تحققهما اوضح تحققهما وعلى كل تقدير لا يلزم اكثرية وقوع علم بالعام من وقوع علم بالخاص حتى تثبت بها اعرفية العلم
 من الخاص اما على الاول فلهذا اذا انتفت الشرط فليس ما يجب اكثرية وقوع علم بالعام من وقوع علم بالخاص اما على الثاني اي على
 تقدير ان يكون للعلم بالخاص شروط ويجوز تحقق علمها مع الشرط وبدونها فجاز ان يكون علم بالخاص مع الشرط وبدونها اكثر من وقوع
 علم بالعام فكذلك ضرورة ان الشرط عادية غير حقيقية لا يتوقف عليها المشروط حقيقة فجاز ان يكون تحقق علم بالخاص مع الشرط وبدونها
 اكثر من تحقق علم بالعام فكذلك وببند منع ما قيل اي وروده من ان المشروط قلما يتخلف عن شروطه الغير الحقيقية وهي الاسباب العادية وغيره
 ان شروط العلم ببعض من شروط الخاص اذا العام جزء للخاص فشروطه جزء من شروطه فيكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا من
 غير عكس اي لا يكون وقوع علم العام قليلا من وقوع علم الخاص لتحقيقه بدون شرط الخاص فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص
 وذلك اي الاندفاع لان علم العام والخاص مع شرطهما اكثر من علمها بدونها يعني ان قلما يتخلف المشروط عن شروطه الغير الحقيقية انما
 يستلزم ان يكون علم بالعام وكذا علم بالخاص مع الشرط اكثر من علمها بدون الشرط وكذا من عدم علمها مع الشرط لكن يجوز ان لا يكون
 لما شرط او يكون لما شرط ويكون علم الخاص معها او بدونها اكثر من علم العام فكذلك محصلة ما سلمنا ان عدم تحقق المشروط مع تحقق الشرط
 قليل ولك تحقق المشروط بدون تحقق الشرط اقل قليل لكنه لا يقتضي اكثرية تحقق علم العام من علم الخاص حتى يلزم اعرفية العام من الخاص
 ويجوز ان يكون تحقق علم الخاص بدون الشرط اكثر من تحقق علم العام بدونها فيكون علم العام بدون الشرط اقل من علم الخاص بدونها
 مرين وان كان اقل من علمه معا فليتنا قال بعض المحصلين لعل وجهه ان المدعى على تقدير كون الشرط عادية فهو الاعرفية العادية اي
 بحسب الظاهر الغالب فتجوز كون العلم المخالف للعادة اكثر غير مضر لان الكلام على مقتضى الظاهر قوله كما يجوز فيه اي في تمثيل الشرح
 بالجبر الذي هو الجنس العالي وانواعه المرتبة الى الانسان الذي هو السافل اشارة الى ان المقدرة القائمة بان شروط العلم شروط
 الخاص بالقياس الى تحقق في الافراد لا يتم كلية بل تتم شيئا فذا كان العام ذاتيا للخاص دون ما اذا كان عرضيا فان كلما يتحقق
 في العام العرضي سواء كان شرطا او غيره لا يلزم ان يتوقف عليه الخاص لانها اي العام العرضي والخاص متغايران بالذات وشروط واحد
 المتغايرين لا يلزم ان يكون شروطا لاخر فشروط العام العرضي لا يجب ان تكون شروطا للخاص لما كان قائما ان يقول منع كون مشروط
 بهما بعض شروط الخاص انما يتم لو كان الشرط على معناه اذا اراد به اللازم فلا يتم اصلا اذ يكفي في الاستدلال على الاء فية انما كان لوازا
 الا ان يجزى بالعام الاخص فوجود علم العام مع اللوازم اكثر من وجود علم الخاص معها ولا يمكن ان يوجد بدون اللوازم وهو يقول وكذا لا يتم
 المقدرة القائمة بان شروط العلم شروط الخاص بالقياس الى تحقق في الافراد كلية ان اراد بالشرط اللوازم فان العام انما كان غير لازم

للاخص فلازمه اي لازم العام ليس بل لازم لماي للاخص يعني ان كون لوازم العام لبعض لوازم الخاص انما يتم اذا كان العام لازما للخاص
وهو غير مسلم وادور عليه بان الكلام في الاعم المطلق لا في الاعم من وجه وهو لازم للاخص من الاصدار اعم من وجه ووجهه ان اللازم لا يتكسر
عن المنزوم في شيء من الاوقات وما يجب في الاعم المطلق شمول الافراد يعني ان يصدق الاعم على كل افراد الاخص لا شمول الابدان
فالعموم المطلق لا ينافي عدم اللزوم ولو كان الامر كما زعمه المورد لزعم حصر الموجبة المطلقة العامة في الدائمة وهو خلاف مقرراته قوله
نعم اه هذا اي القول بان اذا كان الاعم جزءا للاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرطا لتحقيق الاعم في الذين شرطا لتحقيق الاخص
انما يتم اذا شرط في علم الشيء بالكنه تصور اجزاء بالغة بالغة حتى يجب ان يكون كل جزء عام للاخص سواء كان قريبا او بعيدا تحقيقا في الكنه
عند تحقق كنه الاخص فيه وقد عرفت ان الامر ليس كذلك فكيف يلزم ان يكون شرطا لتحقيق كل جزء عام شرطا لتحقيق علم الاخص بالكنه بل
الجواب بان معنى قوله انه اذا كان الاعم جزءا قريبا للاخص وكان الاخص معلوما بالكنه التفصيلي يكون شرطا لتحقيق الاعم شرطا لتحقيق الاخص
قوله انه اما نفس المية اه انت تعلم ان الكلام في الوجود المطلق وهو معنى واحد كما صرح به الشارح فيما سبق حيث قال الخلاف في كون الوجود
بديهي او كسبيا مبني على كونه مفهوما واحدا مشتركا فلا ينافي سب هذا الترويدا فلا احتمال للشك الاول من الترويد على تقدير كونه مفهوما واحدا مشتركا
ضرورة انه على تقدير كونه معنى واحدا لا يمكن ان يكون عين للمية بل على تقدير كونه عين للمية يكون الوجود حقائق متمييزة كالمهمات واجبا
عنه بعض الاكابر قد بان لمحشي قد صرح من قبل بان مراد قائل الكسبية الوجود الحقيقي واذا كان كذلك لوجود ما مشترك عارض للمهمات
او نفسها فالترديد انساب ولا يرد ان قول الشارح ومن قبل ان البهية متفرقة على الاشتراك يدل على ان النظرية ايضا مرتبة عليه لان لمحشي قد بل
النزاع نظريا فلم يكن موضوع الحكم بالبهية والنظرية واحدا فلم يكن المبني عليه لهما واحدا بل نقول لو كان النزاع معنويا لا يجب انما يبنى قول
الخصمين وقد صرح الشارح انه على تقدير عدم الاشتراك يصح دعوى النظرية بناء على انه ليس كنه شيء من المهمات بديهي وانت تعلم انه اذا كان مراد
قائل الكسبية الوجود الحقيقي فلا ينافي ان يقال الوجود الحقيقي عند القائلين بكسبية مشتركة او نفس المهمات لانه لو كان نفس المهمات فيها
بديهيية وبعضها نظرية ولم تثبت بعد انهم قائلون بكسبية اكناه جميع الحقائق وايضا قد صرح الشارح فيما سبق ان الخلاف في كون الوجود بديهي
او كسبيا مبني على كونه مفهوما واحدا مشتركا سواء كان موضوع البهية والنظرية واحدا او مختلفا بان يكون موضوع البهية معنى مصدريا
وموضوع النظرية معنى واحد اخر اعني الوجود الحقيقي وعلى التقديرين ببناءه على كون الوجود معنى واحدا مشتركا فالترديد غير مناسب لان الوجود
الحقيقي عند القائلين بالكسبية معنى واحد مشترك جعل النزاع نظريا غير ضار فلا بأس باختلاف المبني عليه للبديهة والنظرية فانهم قولهم فانه
ليس اه اعلم انه قال الشارح انه ليس شيء من المهمات بديهي اما البديهي بعض وجودها وادور عليه شيء بقوله لا يخفى ان بعض المهمات الموجودة
في الخارج بديهيية للشك ان كثيرا من المهمات يعقل بالوجود العرضية الموجودة في الخارج كما يعقل الجسم كونه متصفا بالسواد والبياض وهذه
الوجود معلومة بكنه الذي هو مختص بالبديهييات واعلم ان تعيين الوجود العرضية بالوجود في الخارج اشارة الى رفع ما اجاب الفاضل ميرزا جان
عماد وعلی الشارح من ان كل وجه كنه شيء ولما كان جميع الاكناه نظرية فجميع الوجود ايضا نظرية فيلزم نظرية جميع التصورات ومحصل جوابه ان الوجود
اعتبارية والمراد بالمهمات المهمات الموجودة في الخارج ولا يلزم من نظريتها نظرية الوجود ووجه الرفع ظاهر وبالمجمل بعض المهمات تعقل بالوجود

الموجودة في الخارج فلو لم يكن كنه هذه الوجوه متصورا بالبداهة لكان كنهها لم يكن هذه الوجوه معلومة بالكتابا لم يكن معلومة بالكنه او بالوجه بان
يجعل كنهها او وجهها امرأة للملاحظة لكان المقصود بالعرض مقصورا بالذات في ملاحظة واحدة او عند قصد علمنا بالاميات ان لم يحصل
نفس الوجوه بل كنهها او وجهها من هذه الاكناه او الوجوه اما المرأة للميات فالميات ملتقطة اليها لا بالوجوه المقروضة ههنا واما امرأة للوجوه
التي هي امرأة للميات فيلزم كون الوجوه امرأة ومرثيا معاني ملاحظة واحدة وقصد واحد فيلزم كونها واحدة وغير حاصله مقصودة وغير مقصودة
فلا يرد انه يجوز ان تصور الوجه بالوجه ولا يلزم كون المقصود بالعرض مقصورا بالذات في قصد واحد لكون القصد ههنا متعدد وافاته اذا عرفت
السواد بالوجه قصد به معرفة السواد ثم قصد به معرفة الجسم فهنا قصدنا لما عرفت ان ههنا قصد واحد او ما قيل ان السواد مثلا اذا بصراه
وجعلناه امرأة لملاحظة الجسم فقد حصل شئ في الذهن نعلم انه هو السواد ولا يدري انه كنه السواد الموجود في الخارج ام لا وما الدليل على حصول
كنه السواد في الذهن فلا يخفى ما فيه اذ قد علم بالدليل الذي ذكره المحشي انه كنهه فترقب قوله لا شك انه فانتقلت تعريف الوجود لا يدل على
كسبيته لان تعريف الوجود انما وقع عن جماعة ذهبوا الى كسبيته وكان التعريف متفرعا عليها اي على الكسبية فلا يصح الاستدلال به اي
بالتعريف عليها اي على الكسبية يعني ان التعريف متفرع على الكسبية فلا يستدل بالتعريف على الكسبية يلزم الدور قلنا لا نسلم ان تعريف الوجود
انما وقع عن جماعة ذهبوا الى كسبيته لان نذهب المعرفين معلوم وهو انهم ذهبوا الى البداهة انهم الفارابي وهو قائل ببلهية الوجود فنسبة
القول بالكسبية الى المعرفين باطل ولو سلم ذلك فتعريف الشئ نفسه متفرع على نفس كسبية الوجود ولا قباية في ان يدل تعريف الشئ على
كسبيته لان بسبب يدل على بسبب فيصح الاستدلال بالتعريف على الكسبية ولا يلزم الدور وايضا تعريف شئ يدل على حصوله بالكسب وكسب
وهو نياتي البداهة لما عرفت ان البديهي لا يمكن حصوله بالكسب لا ما يحصل بغير الكسب وبه يندفع ما يرد على المعص ان اشتغال العقل بتعريف الوجود
لا يدل على كسبيته بحسب الواقع بل بحسب اعتقادهم والمقصود نظرية بحسب الواقع وجه الاندفاع ان اشتغال العقل بتعريفه يدل على
حصوله بالكسب في الواقع فيكون سببا لا بدسيا لان البديهي لا يمكن حصوله بالكسب لا ما يحصل بغير الكسب فانتقار ما ذكر في الاستدلال من
انه لا يشتغل الاستدلال بتعريف التصورات البداهية غير مسلم لان النزاع انما هو في تصور كنه الوجود بانه ضروري او انظري فاذا فرض كونه ضروريا
لا يلزم عدم صحة تعريفه بالرسم لمعرفة بعض وجوبه قلنا قد سبقتنا الاشارة الى انه لا يصح ترسيم الشئ بعد تصوره كنهه وقد سبقتنا الاشارة
الى ماله وما عليه فتذكر قوله فيكون تعريفا اذ علم ان التعريف ما حقيقى وبه يحصل التصور ابتداء هذا مشكل على نذهب المحشي اذ لا يحصل عنده
صورة المعرفة بالفتح وصورة المعرفة بالكسب حاصله من قبل فلا يحصل الصورة بالتعريف الحقيقي ابتداء الا ان يقال المبادى وان كانت
حاصلة لكنها لم تكن معرفة لعدم الترتيب فيها ولعل الترتيب صارت معرفة بالكسب وبالحيلة صورة المقيد اعني الحد لم تكن حاصله من قبل
بل حصل بالترتيب ابتداء فانهم اذ غلط في محيل به التصور ثانيا والمقصود منه الاحضا ثانيا فقط لا من حيث انه مدلول اللفظ ولا من حيث انه كنه
او وجه شئ والا اول تقسيم الى تعريف بحسب الحقيقة وهو ما يحصل به تصور ما علم وجوده في نفس الامر قال المحشي في شرح الرسالة القطبية قد
سبق الى بعض الماوهام ان المراد من نفس الامر الوجود الخارجى والحق على ما صرح به بعض الاجلة من المتأخرين انه هو الوجود بحسب نفس
الامر مطلقا كيف والحدود والرسوم الحقيقية ليست مختصة بالموجودات الخارجية والنظر الحكمي ليس مقصورا عليها وانظروا ان المراد بالوجود

بحسب نفس الامر الوجودي الخارج اعم من ان يكون بنفسه او بمنشئه لان الحكمة باثنية عن الموجودات النفس الامرية سواء كانت موجودة في الخارج بانفسها او بمناشئها وليس الغرض العموم من الوجود الخارجي والذهني حتى يلزم ان يكون تعريف العنوانات التي ليس لها معنون لها بحسب الحقيقة البطل يلزم ان يكون جميع التعريفات حقيقية ولا يوجد التعريف بحسب الاسم اصلا ضرورة ان كل مفهوم موجود في الثمن لو كان المراد من الوجود بحسب نفس الامر الوجودي الخارج بنفسه لم يكن تعريف الموجود بمنشئه تعريفا بحسب الحقيقة بل بحسب الاسم فقط كما في العنوانات التي لا معنون لها فيلزم اخراج تعريف بعض الحقايق النفس الامرية عن التعريف بحسب الحقيقة واذا خال في العنوانات المذكورة وبالجملة الحقايق النفس الامرية سواء كانت موجودة بانفسها او بمناشئها بالماحقاق وعنوانات فتعريفها قبل العلم بوجودها بحسب الاسم وبعده بحسب الحقيقة في العنوانات التي لا حقيقة لها بحسب الاسم فقط فلا يرد ان عموم النظر الحكمي لا يدل على عموم التعريف بحسب الحقيقة لان الحكمة يذكر فيها كمال التعريفين فيجزان يكون لبعض الاشياء تعريف بحسب الاسم فقط لان المقصود الاهم في الحكمة تعريف الحقايق النفس الامرية لا معرفة المعنونات التي ليس لها معنون فافهم والى التعريف بحسب الاسم وهو يحصل به تصورا لم يعلم وجوده فيها وكل من قام يقسم الى الحد والرسم اعلم انه ان كان التعريف بحسب ما دخل في مية الشيء وحقيقته كان حقا حقيقيا وان كان بشئ خارج عن حقيقته كان رسا بحسب الحقيقة وان كان بجميع ما دخل في المفهوم الذي دل عليه الاسم مطابقة كان حقا اسميا وان كان بشئ خارج عن ذلك المفهوم مدلول عليه الاسم انرا كان رسا بحسب الاسم وكل من هذه الاربعة ينقسم الى التام والناقص فصارت اقسامه ثمانية فيبقى اقسام التعريف بانقسام التعريف اللفظي الى تسعة اقسام وقد طلل الكلام في التعريف اللفظي فذهب الشارح ومن تبعه الى انه من المطالب التصديقية قال الشارح في مقدمته هذا الشرح قولك الغضنفر هو الاسد ليس تعريفا حقيقيا يراد به قاعدة تصور غير حاصل انما المراد به تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين المعاني المخزونة ليلتفت اليه علم انه موضوع بارادة فانه التصديق وهو طريقة اهل اللغة متمسكين بانه لو كان من المطالب التصورية لزم حصول الحاصل حصول التصور سابقا ولو لم يحصل التصور سابقا لم يكن التعريف لفظيا اذ لا بد فيه من حصول المعنى الموضوع له في الذهن حتى يصح تفسير المعنى المعلوم بلفظا شرفا فلو كان فيه تحصيل صورة لم تكن تلك الصورة الا الصورة التي حصلت في الذهن سابقا فيلزم حصول الحاصل لا يخفى ان الصورة قبل التعريف اللفظي حاصلة في الخزانة لا في المدركة فانما عند زوال الالتفات اليها ينزل عن المدركة ويبقى في الخزانة ثم اذا وجدت الالتفات اليها يحصل مرة اخرى في المدركة والمقصود من التعريف اللفظي هذا الحصول لا الحصول السابق حتى يلزم حصول الحاصل واجب عنه بانه قول الشيء بهذا التمسك في شرح الرسالة بان كثيرا ما كان المعنى مخطوفا بالبال حاضرا في القوة المدركة على الوجه المعين المتنازع مع هذا فيلزم الى التعريف اللفظي فليس الغرض منه حصوله في المدرك والا لزم احتضارا الحاضر فالغرض الماصلي التصديق ولا يرد عليه هذا الا يرد ولو اريد بالحصول ههنا هو الحصول في المدرك اعني الحصول لم توجه عليه ايضا واعترض عليه شئ في بعض تصانيفه بان المقصود الالتفات اليه من حيث انه مدلول لفظ حتى يصدق المعنى الكلام والمعنى غير حاضر بهذه الحيثية وان كان ملققتا اليه مطلقا وبالجملة المقصود من التعريف اللفظي تصور المعنى من حيث انه معنى اللفظ بان يكون الحيثية تعليلية واجيب عنه بان الحيثية التعليلية خارجة عن المصادق فلو كان المقصود من التعريف اللفظي الاحتضار في المدركة لزم احتضارا الحاضر قال بعض الاكابر قد احتضرت على نحوين حضور من اللفظ وحضور في نفسه والمقصود من التعريف اللفظي

الحضور الذي يكون بسبب اللفظ وهذا لم يكن يتحقق من قبل والحقائق من قبل الحضور الذي لا سبب اللفظ واثبت تعلم انه يلزم ان الحاشية تقييدية ولو كانت الحاشية تقييدية يلزم الحضور ابتداء لان صورة هذا المقييد لم تكن حاصلة من قبل وهو خلاف المقصود من التعريف اللفظي وان لم تكن الحاشية تقييدية يكون حضوره من جهة اللفظ عين حضوره لا من جهة فيلزم احضار الحاضر مع ان التعريف اللفظي ج اي حين كونه من المطالب لتصديقية يكون كخارجا خارجا عن وظيفة اهل العقول بخلاف ما اذا كان المقصود منه فهم المعنى من اللفظ الموضوع لم يحصل التصديق بتعاقب الحق ما افاد الى افظا العلامة البنارسى قدس سره ان غاية ما يلزم منه ذرجه عما ينظر فيه بالذات ولا يلزم خروجه عما ينظر فيه بالعرض فان اهل النطق يجتنبون عن الالفاظ لتوقف مقصودهم عليها او لتسهيل المقصود وذهب المحقق المفتا زاني ومن وافقه الى انه من المطالب التصورية لا عين عدم الفرق بينه وبين التعريف الاسمي فانهم قد فسروا التعريف الاسمي بحيث يدخل فيه اللفظ فيطووا فيه ما يشترط الاسمي وجعلوا التعريفات المذكورة في كتب النعمة من التعريف الاسمي ولا شك ان المذكورات في كتب النعمة تعريفات لفظية واعترض عليهم المحشي بقوله من البين ان البديهي يحمل التعريف اللفظي اذ كان خفيا معناه ولا يحتمل التعريف الاسمي لان التعريف لا يمكن يعيد التصور ابتداء والبديهي غير محتاج الى شيء يعيد تصوره وانت تعلم ان التعريف اللفظي عند مشترك بين ما يحصل به التصور ثانيا وبين ما يشتمل الاسمي واللفظي ليس بمباين للاسمي فالبديهي يحمل التعريف اللفظي الاسمي عنده ولا يحتمل للاسمي الذي يحصل به تصور ما لم يعلم وجوده في نفس الامر ابتداء لان البديهي لا يحتاج الى التعريف نعم قد يحتاج الى الاحضار ثانيا بعد الذهن للاحاجة الى ما قال المحشي في شرح الرسالة ان المراد بالتعريف اللفظي معناه اللغوي اي التعريف الذي يتعلق باللفظ لا معناه الاصطلاحي حتى يرد عليه ان في شمول التعريف اللفظي بالمعنى اللغوي للتعريف الاسمي واللفظي الاصطلاحي نظر اذ ليس المقصود منها معرفة حال اللفظ الا ان يقال انها وان لم تكن فيما مقصودة بالذات لكنها مقصودة بالعرض وهذا القدر كاف في صدق التعريف اللفظي بالمعنى اللغوي عليها وذهب بعض عظم المحققين وهو المحقق الدواني الى انه من المطالب التصورية والمقصود منه الالتفات الى الصورة الخروية ولما كان مستويهم ان يتوهم انه لو كان المقصود منه الالتفات لم يكن من المطالب التصورية لان الالتفات كيفية عارضة للعلم التصوري لا لنفسه دفعة بقوله اي غرض المعرفة منه تصوره المعروف في المدركة مرة ثانية يعني ان المراد بالالتفات ههنا تصوير المعروف وحصوله في المدركة مرة ثانية اي الالتفات الى صورة المعروف واستحضارها في المدركة ثانيا بعد زوالها عن المدركة وحصولها في الخزانة متمسكا على ما ذهب اليه ومقتضا على الشارح رحمه الله بان الغرض من لو كان معرفة حال اللفظ وانه موضوع لذلك المعنى كان كخارجا خارجا عن المطالب التصورية ولما اذا كان الغرض منه تصويره يسمى اللفظ فليس كذلك كما اذا قلنا الغرض من وجوده ولم يفهم السامع من الغرض معنى فحضرناه بالاسد يحصل له تصور معناه فذلك من المطالب التصورية كيف والقوم علموا تقدم الاسمية على جميع المطالب بانه ما لم يفهم معنى اللفظ لا يمكن التصديق بوجوده ولا يتمشى طلب حقيقة ولا التصديق بهلية المربة وهذا ما يتم اذ كان التعريف اللفظي واخلانا في مطلب ما وذلك لان فهم المعنى من اللفظ يحصل من التعريف اللفظي كما يحصل من الاسمي فلو لم يكن اللفظي واخلانا في مطلب ما كما ان الاسمي داخل فيه لم يكن هذا المطلب مقدا على سائر المطالب ولم يصح احتياجا اليه كذا قال المحشي في حاشي شرح التهذيب واعترض عليه هنا بوجوبين الاول ما قال ان انت تعلم ان التعريف الاسمي مطلب

ما لا اسمية فيه أي بالتعريف الاسمي لغير معنى اللفظ ابتداءً لا بالتعريف اللفظي فإنه أي بالتعريف اللفظي بعد تصوره أي بعد تصور معنى اللفظ فانه
 فنية تفسير المعنى المعلوم بلفظ أشهر فيكون فهم المعنى سابقاً على معرفة اللفظ فانه لم يكن التعريف اللفظي داخل في مطلب الاسمية فهم
 ذلك التعليل أي التعليل المذكور لكون ما لا اسمية مقدماً على سائر المطالب فإنه ما لم يوجد ما لا اسمية الذي يطلب به تصور المعنى لم يحقق
 التعريف الاسمي فيكون حكماً على ما لم يعلم ولا يلزم ما ذكره المتسكك وإنما يلزم لو كان التعريف اللفظي مقيداً لمعنى اللفظ ابتداءً مع أن
 الأمر ليس كذلك والحاصل أن الثابت بالتعليل تقدم فهم المعنى وهو يحصل ابتداءً بالتعريف الاسمي لا بالتعريف اللفظي فإنه بعده استحضار
 بعد الاستحصال فلم يخل اللفظي في مطلب يتم ذلك التعليل تقدم الاسمي الذي هو من مطلب ما لا اسمية على اللفظي أيضاً وإذا اراد بعضهم
 المعنى ما يلزم مطلب اللفظي فتقدم ما لا اسمية على سائر المطالب أدخل التعريف الاسمي فيه كما قال الحاشي في شرح الرسالة القطبية واجب عنه بأن
 الأغلب في التعريف اللفظي أن يكون للمعاني البديهية المندرجة عنها ففهمنا ثانياً لا يكون بعد فهم ما بالتعريف الاسمي فلما يجب تقدم الاسمي
 على اللفظي نعم فلما يحتاج المعاني النظرية الحاصلة بالاسمي بعده فهو ما عن المذكرة إلى التعريف اللفظي فوجب تقدم ما لا اسمية على سائر المطالب
 واحتياجها إليه إنما ثبت إذا كان التعريف اللفظي داخل في مطلب والثاني ما أشار إليه بقوله مع أن من قال أنه من المطالب بالتحقق
 لا ينبغي كونه مطلباً ولكنه ذهب إلى أن ما لم يقصد به ولعله يقول أن الغرض من السؤال بكلمة ما تصور بدلول اللفظ ثم الغرض من ذلك
 التصور التصديق بأن اللفظ موضوع لذلك المعنى كما قال الحاشي في شرح الرسالة وفيه دليل القائلين بكونه من المطالب بالتصديقية
 يدل على أن المقصود منه ليس هو التصور مطلقاً لأنهم قالوا يلزم على تقدير كون التصور مقصوداً بتحصيل الحاصل وهو معنى كون التصور
 مقصوداً أصلاً قال في الحاشية قالوا لنا مطلبان مطلب بل يطلب بالتصور ومطلب بل يطلب بالتصديق والتصور على تبيين
 تصور بحسب الآم وهو تصور الشيء باعتبار مفهوم مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعته موجودة وبه التصور تجري في الموجودات قبل العلم
 بوجودها وفي الموجودات أيضاً والمطلب له ما لا يتعارض مع الاسم وثانيهما تصور بحسب الحقيقة أي تصور الشيء الذي علم وجوده والمطلب بالتحقق
 العلم أنهم اختلفوا في أنه أي شيء يكون جواباً لما لا يتعارض والحقيقة فذهب بعضهم إلى أن ما سواها كانت شارحة وحقيقية لمطلب التصور سواء
 كان بالوجه أو بالكيفية ففتح الرسم والحد في الجواب إلا أن الحد أولى بالوقوع في الجواب من الرسم إذا علم بالحد ثم وكل من العلم بالرسم فهو
 بعضهم إلى أن ما لا يتعارض لمطلب التصور مطلقاً سواء كان بالوجه أو بالكيفية وما الحقيقية لمطلب التصور بالكيفية فقط وذهب المحقق الدواني
 إلى أن الرسم يقع في جواب ما هو في الجملة غاية ما في الباب أن يكون وقوعه في الجواب على سبيل التوسع والاضطرار واه به ما قال الشيخ عمر الحناني
 أن مطلباً هو سؤال عن حقيقة شيء معينة فيكون الجواب إما تحديداً أو تريباً أو شرحاً للاسم وتبييناً له ولا يكون هذا المطلب حاصل الجواب المجيب
 بين طرفي الإيجاب والسلب بل يكون الجواب المجيب يأتي بإشياء أو بإيراد حد ذلك الشيء أو معرفته أي وبما صرح في أن الرسم يقع في جواب
 ما سواها كانت شارحة وحقيقية غاية الأمر أن يكون وقوع الرسم في الجواب على سبيل التوسع أي التجوز بالاضطرار حيث لا تكون الذاتيات مطلوبة
 أو لا يكون ثم ذاتي وذهب لصنعة المعاصر للمحقق الدواني إلى أنه لا يجوز وقوع الرسم في جواب ما أصلاً حيث قال لزوم وقوع الذاتيات في جواب
 ما هو و عدم صحة وقوع العرضي فيه أم جلي حكيم به الخطرة ولا يجوز خلافه مثلاً أناسل وقيل بأنها مشيرة إلى فرس واجب بانه حسن الجري نسب

المسؤول الى ما يكره الا ترى ان فرعون عني انما طعن القبط اذ قال لموسى عليه السلام وما رب العالمين فاجاب بانه ربكم ورب ابائكم الا ترى
 اقبل فرعون الى من عنده وقال ابن رسولكم الذي ارسل اليكم مجنون وردده لمحقق الدواني بان حكم فطرته ليس ملائمة ولا يشك في فطرته
 سليمة بانه اذا سئل بالفرس واجيب بانه وادب تصليح للكم والفريسة تحسنه العقلاء واما الاستدلال بطعن فرعون على موسى عليه السلام فنجيب فان
 موسى على نبينا وعليه السلام ذكره العوارض في جواب ما هو وذلك ليل على جوارحه في صورة الاضطراب ولا شك ان كلام موسى عليه السلام
 اخرى بان تيسر من كلام فرعون مع ان موسى عليه السلام اجاب بقوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم تعقلون فاعاد
 ذكر عوارض اخرى تنبها على ان المقام مقام الاضطراب ولا يهيل الى غير العوارض ونسب اللعين واتباعه الى عدم العقل الذي هو الجنون
 بطريق التقرير الذي هو ابلغ وادرج من التصريح كانه قال انتم من المجانين اذ لا تعلمون انه تعالى غير مقدور التحديد فالاضطراب يلحق الى ذكر العوارض
 وهذا القائل جعل اعتراض فرعون على موسى وارادوا لم يلقفت الى جوابه المذكور في نفس القرآن ثم جملة حجة على غيره مع ورود المنع الظاهر
 اقل من ان يكون مراد موسى ما ذكرنا على انه يحتمل ان اللعين كان يعرف صحة جواب موسى واما ذكر ما ذكره تلبيسا على الشياطين الذين حضروا
 حوله والقوا سمع الى قوله كما انه مع علمه بانه عبد ذليل وان الله هو الرب جل جلاله وان موسى بنى الله تعالى كان يدعى ما يدعى مكابرة وعنادا ونقل
 انه شاور ابا ان في متابعه موسى عليه السلام فتناه عن ذلك فقال ربنا انت رب تعبدوا انت عبد تعبد فثبت على ما كان فيه من العناد
 والاصرار والتعصب والاستكبار وصار رئيسا لرباب الجبال وراس اصحاب الضلال والاضلال وقدرة لكل معانده واسوة لكل حاسد للمحق
 جاحد ومع قطع النظر عن ذلك من يكون جملة بالحقائق وسخافة عقلة بحيث يقول يا ايمان ابن لي صرا على اطلع الى آله موسى كيف تيسر
 بكلامه ويعتد به حتى يعبر عنه بافلاطون القبط اليعوق في الاوهام انه احد الحكماء المبرزين وقال الحاشي في بعض حواشي شرح الرسالة القطبية ان
 كلمة بحسب اللغة سؤال عن تصور الشئ بالكنة لان فرعون سأل موسى عليه السلام وقال وما رب العالمين ولما كان الكشف عن كنهه
 الذات متلغا اجاب موسى عليه السلام بالصفات وقال رب السموات والارض الآتي ثم فرعون نسب الى الجنون لعدم مطابقة الجواب مع السؤال
 وهي بحسب الاصطلاح سؤال عن تصور الشئ سواء كان ذلك التصور بالكنة او بالوجه لا يقال المتقول في جواب ما هو مختصر في الذاتيات لاننا قلنا
 هنا بحسب اصطلاح ايساغوجي وما ذكره اصطلاح من البرهان وربما يختلف الاصطلاح بحسب اختلاف الفنون كالتضاد فانه في اصطلاح
 طائفة من راس التضاد المشهور وفي اصطلاح الفلسفة الاولى التضاد الحقيقي وكذا في فانه في اصطلاح من البرهان بالحق الشئ لذاته
 او لما يساويه وفي اصطلاح ايساغوجي ما يقوم به شئ هذا كلامه لم يخصا وانت تعلم ما فيه اما اول افلاطون كونه كلمة بحسب اللغة سؤال عن تصور
 الشئ بالكنة محل تامل فان اهل اللسان يستعملون كلمة في محاوراتهم في طلب التعريفات اللفظية وغير بحيث لا يكون محلا لطلب الحقيقة
 واما ثانيا فلان الاستدلال على كون كلمة بحسب اللغة سؤال عن تصور الشئ بالكنة بنسبة فرعون موسى عليه السلام الى الجنون في غاية النجاسة
 وكلام موسى عليه السلام احق ان يستدل به على وقوع الرسم في جواب ما هو من انكاره فرعون ونسبته الى الجنون كما صرح المحقق للدواني
 رحمه الله وايضا انكار فرعون جواب موسى عليه السلام ونسبته الى الجنون انما كان للتقليد ورعته نفسه بما يسمع ما يبطل ربوبية الكفرة ونسبته
 الى الجنون ليسكت موسى عليه السلام عن المقال وليس فيه دلالة على كون ما لطلب الحقيقة والحق ان التعريف اللفظي تعريف اصطلاح

أو كما يكون التصور بالكنة مطلوباً ليكون التصور بالوجه المميز عما عداه أيضاً مطلوباً ولا بد من أنه يطلب بهما ولا يصلح لطلبه إلا ما فيكون ^{لطلب}
التصور مطلقاً سواء كان بالوجه وبالكنة بلا توسع واضطرار فيقع الرسم في جواب ما حقيقية كانت أو شاردة نعم قد اختلف في موضع ايسا عني
على عدم وقوع العرضي في جواب ما هو لكن عقد الاصطلاح في باب خاص لا يستلزم ان لا يكون الرسم واقعاً في جواب ما وان لا يكون العلم
بالرسم مطلوباً بما اذا اقاد الاستاذ والعلامة ابني فقه ذلك التصديق ينقسم الى التصديق بوجود الشيء في نفسه وإلى التصديق بنبوته لغيره
والاول مطلب بل البسيطة قولنا بل العنقار موجودا وليس بموجود والثاني مطلب بل المركبة لقولنا بل الجسم ابيض واسود وقال بعض
المتأخرين وهو صاحب الافق لمبين ان ههنا قسماً آخر وهو التصديق بقرار المية وقولهما وجعله من فروع اجل البسيط وقال بهذا القسم
مناظر للتصديق بوجود الشيء في نفسه لان هذا التصديق مقدم على التصديق بوجوده قال في الافق لمبين ان ينقسم الى جنسين بسيط ومركب
ثم البسيط الى نوعين حقيقي ومشهورى والعقد بحسبه الى بل بسيط وبلى مكى ثم البسيط الى بسيط على الحقيقة وبسيط مشهورى
اما البسيط فهو بل الشيء اى السؤال عن نفسه واما المركب فهو بل شيء شئ اى السؤال عنه على صفة ويرجع الى كون تلك
له او كونه على تلك الصفة والتحقيق من البسيط سؤال عن نفس الشيء بحسب تجوهر حقيقة في نفسها وتقرر مية في معناها اعني المرتبة المتقدمة
على مرتبة الوجود وهى الصادرة عن الجاعل ابتداءً بلا واسطة في الحان العقل اصلاً والمشهورى منه سؤال عن نفس الشيء بحسب مية الوجود
والكون اما في نفس الامر على الاطلاق او في الاعيان او في الذهن وهى المرتبة المتقدمة على المرتبة الاولى بلا واسطة فالواقع في مطلب بل مطلقاً
اما التجوهر وليس الوجود على الاطلاق وليس الوجود شيئاً ما شيئاً جوهر بالموضوع او عرضياً ذاتياً او عرضياً خارجياً وليس عدم تثليث
الاقسام باعمال البسيط قسمي البسيط وهو الاحق بالاعتبار ثم باعتبار البساطة فيه مغلط في المعارف التصورية والعلوم التصديقية ومنه
في ابواب الاقتناصات الحديثة والبرانية وان كانت المرتبتان متماثلتين في غير الحان الذي هو ظرف الخلق والتعريف من ظروف الوجود
عن تجوهر الحقيقة كما يقال بل العقل اى بل مية بل العقل والجواب نعم اى بعض المليات التجوهرية بل العقل بل اجتماع النقيضين اى بل
ميتة بل اجتماع النقيضين والجواب ليس اى لامة تجوهرية بل اجتماع النقيضين واذا ثبت ان الشيء كالعقل مثلاً تجوهر الحقيقة في الاعيان
استغنى بذلك عن السؤال عن وجوده في الاعيان وكذا العكس اذ ان الشيء لا يصح ان يكون له حقيقة مستقرة وليس لتلك الحقيقة تجوهرية وهي
في ظرف تجوهر ما وانما يتعلق ذلك قوم ليسوا هم من المميزين بل ان حقيقة التصورية في ظرف تبعها ويلزم ما اى لا يصلح عنها ان تكون موجبة
في ذلك المظرف ولكن ينبغي ان لا يصل فضل احدي المرتبتين عن الاخرى وسبق السابقة منها لتلايض حقوق الاحكام المختلفة بمسبب
ومطلب بل البسيط مقدم على المركب وطبعية اثبات شئ شئ يقضى ان يكون المثبت له ثابتاً في نفسه حتى تثبت له شئ فيكون الشيء في
نفسه ثم يكون له صفة وتحقق ان عقود المليات البسيطة ليس مفاداً بثبوت شئ للموضوع او اتحاد الموضوع والمحمول بل مفاداً بتجوهر حقيقة
الموضوع او لا تجوهر ما وكون الموضوع في نفسه وانتفاؤه في نفسه واما ذلك في الملية المركبة فمقط فان العقد في المليات البسيطة انما يشتمل
بحسب ضرورة الناشية عن طباع العقد على الموضوع والمحمول ان نسبة الملية الحكمية بينهما في الذكر والتعبير عما ذكره العقل بحسب ما يرجع
اليه مفاد العقد وتعلقه بالتعبير عنه ليس من يستأهل محاولة النظر في اسرار العلوم انما يرجع غرضه عقله ومبدأه قولنا العقل متقرر

او موجودا او افتا وثبوت مفهوم التقرر والوجود للعقل او اتحا والعقل والمتقرا والموجود كان ذلك شيئا او لا تقره في نفسه او كونه في نفسه متنا
عنه وما يرام ليس بالشيء المتقدم اعني تحقق نفس ذات الموصوف لا الشيء المتأخر وهو ثبوت وصف له سواء كان ذلك الوصف مفهوم شيئا
او غيره فاذا ن تحصيل ذات الموصوف من غير العمليات البسيطة وتحديد وصف له من غير العملية المركبة وكذا لسالب كقولنا ليس اجتماع
النقيضين متقرا او موجودا مفاده بالتحقيقة ليستة شخ حقيقتية او سلب ذاته وانتفاءه في نفسه لا سلب مفهوم التقرر او مفهوم الوجود عنه
فقد كنا عرفنا ان قبل ان الوجود نفس كونه المهيبة وموجوديتها لا ما به الموجودية اي امر به كونه المهيبة وكذا عدم الشيء في نفسه هو نفس
انتفاء ذاته لا انتفاء امر عن ذاته هو الوجود على خلاف صفة من صفات الشيء فانه عبارة عن انتفاء شيء عن شيء فاذا ان اليجاب في العمليات
البسيطة تجوهر شيء او شبهة والسلب ليستة شيء او انتفاءه واليجاب في الهل المركب ثبوت شيء لشيء والسلب انتفاء شيء عنه انتهى وفي هذا
الكلام انظار الاول انه ان كان المراد بقوله والتحقيق من البسيطة ان الهل البسيط الحقيقي سوال عن الشيء عن نفسه من دون ان تتضمن
السؤال معنوا ما معه لبيان عن ثبوته له او سلبه عنه فيكون الالهية حقيقة سوالا عن مفرد فلا يكون مطالبا تصديقا فيكون من مطالبا
وان كان المراد انه سوال عن شيء نفسه باحد مفهوم مامعه فذلك المفهوم اما عين مفهوم ذلك الشيء فيكون الهل البسيط الحقيقي سوالا عن
الشيء على نفسه فيكون من غير الهل المركب باعترافه او ذاتي من ذاتياته فيكون من غير الهل المركب ايضا او مفهوم متزنج عن نفس ذاته فيكون هو
فان الوجود حكاية عن نفس الذات المجردة لا امر يقوم بها انضماما او انتزاعا كما اعترف به في مواضع شتى فيكون الهل البسيط الحقيقي هو الهل البسيط
المشهورى والتلفظ بالتجوهر والتقرر لاشيئا فان المعنى المنتزع عن نفس الذات هو الوجود الثاني ما اشار اليه بقوله ولا يخفى على ذي بصيرة
ان هذا خلف من القول بان التصديق يستمدى موضوعا ومحمولا ولا شك ان تقرر المهيبة نفسها لا امر مغاير لما فكيف يتعلق بها التصديق بل معنى
ان الوجود حكاية عن نفس تقرر الشيء فالمقدم عليه ليس الانفس الشيء ولا يمكن ان يتعلق بالتصديق لان التصديق لا يمكن ان يتعلق بمفهوم
فهو تصور لا محالة الثالث ما افاد الاستاذ العلامة والخبر القهاتمة ان قدس سره ان قوله كما يقال الهل العقل هي الالهية هي العقل مما يقتضيه العجب
فان قوله الهل العقل اما ان يقدر له خبر او لا فان قدر له خبر فذلك الخبر فان كان هو حكاية عن نفس المهيبة المتقررة فهو الوجود واذا غلط آخر في سنا
كالتجوهر والتقرر والكون والنبوت فهذا الهل هو الهل البسيط المشهورى وان كان شيئا آخر سوى صيرورة نفس المهيبة فله الهل بل مركب وان
لم يقدر له خبر فقد تم الكلام باسم واحد من دون اسناد وهذا الضميمة للصبيان وقوله اي الالهية هي العقل ان كان فيه قوله هي العقل
صفة لهية ولم يتسدر لقوله مهيبة خبر فلهذا ليس كلاما فضلا عن ان يكون سوالا اهل وان كان معناه الهل العقل هيية وان لم يساعده للفظ
كما ان ذلك سوالا عن ثبوت مفهوم المهيبة للعقل فيكون من قبيل السؤال بالهل المركب وقوله والجواب نعم اي بعض الهيئات التجوهرية هي العقل
بحسب بديان كلمة نعم فبمعنى قضيتة شتلة على موضوع ومحمول ونسبة رابطة في تلك القضية واما موضوعها ومحمولها فان كان موضوع
بعض الهيئات التجوهرية وقوله لما العقل كان لفظه هي رابطة كانت هذه القضية لهية مركبة ويكون بعض الهيئات التجوهرية اسم ان والعقل خبر
وان لم يكن هناك موضوع فيجوز ان يكون الجواب قضية فضلا عن ان يكون لهية وكذا قوله في اجتماع النقيضين اي الالهية هي اجتماع
النقيضين والجواب ليس اي الالهية تجوهرية في اجتماع النقيضين اما ان يكون قوله في السؤال هي اجتماع النقيضين صفة لمستيفان

تقدر هناك خبر فاذلك الخبر فان كان هو الموجود وما يراوده كان هذا هو البسيط المشهور بما وجوبه بليته بسيطة مشهورة وان كان صفة غير الوجود
كان هذا هو المركب وجوابه بليته مركبة وان لم يقدر له خبر لم يكن كلاما تاما فضلا عن ان يكون سوالا اهمل واما ان يكون خبرا فيكون هذا السؤال
سوالا اهمل للمركب وجوابه بليته مركبة وكذا قوله والجواب ليس فان قوله ليس اما ان يكون له اسم وخبر او لا على الثاني لا يكون له معنى فضلا عن ان يكون
كلاما تاما على الاول اما ان يكون خبره اجتماع التقضين فيكون هذا هو البسيط المشهور بما وجوبه بليته بسيطة مشهورة وان كان خبره كان هذا هو
متجوهرة ولا يكون خبرا فاما ان يقدر له خبر فاذلك الخبر فان كان هو الموجود وكان هذا الجواب بليته بسيطة مشهورة وان كان خبره كان هذا هو
بليته مركبة والى الثاني حذف الاسم والخبر عن شيئا اربع اقسام اراو بمرتبة نفس المية مرتبة المحكي عنه المتقدمة على مرتبة الحكاية ومرتبة الوجود والحكاية
الذنبية التي هي حكاية عن المرتبة الاولى فتقدم تلك المرتبة على مرتبة الوجود عبارة عن تقدم المحكي عنه على الحكاية فتقدم المصدق على الصادق
بتلك المرتبة محكي حقا باهمل البسيط المشهور لان الحكاية عن تلك المرتبة بليته بسيطة مشهورة قطعنا وان اراد ان في نفس الامر مرتبتين احدهما
مرتبة التقدم والآخرى مرتبة الوجود والاولى متقدمة على الثانية مع قطع النظر عن امتزاج الذهن فذلك بل لان الوجود على تقدير العقل محال
البسيط ليس عارضا للمية في نفس الامر حتى يكون للمية مرتبتان في الواقع احدهما مرتبة الذات والآخرى مرتبة العارض واما التحقق في نفس الامر
مع قطع النظر عن الحكاية الذنبية نفس المية والوجود وبتخرج عن نفسها فالوجود حكاية عن نفس الذات لا عن تصادفها بصفة فيكون السؤال عنها
بتلك الحكاية والجواب عنه بما فيكون السؤال عنها سوالا اهمل البسيط المشهور والجواب عنه بليته بسيطة مشهورة وبالجملة فجل فذكره هذا القول
ليس قال بالاعتويل والسؤال الحق وهو يهدي لسبيل والطالب الاول اهمل البسيط والثاني اهمل المركب ولا شبهة في ان مطلب ما الشارحة تقدم
على اهمل البسيط فان اشئ لم يتصور مفهومه لم يكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب اهمل البسيط مقدم على مطلب الحقيقة اذ لم يعلم وجود
اشئ لا يمكن ان يتصور من حيث انه موجود ولا ترتيب منه ويا بين مطلب اهمل المركب ومطلب الحقيقة لكن تقدم الحقيقة او لا انتى وذلك
تقدم التصديق طبعيا واما سائر المطالب كطلب اى ومطلب لم وغيرهما فمى متفرقة على هذه المطالب وذهب بعض الافاضل الى ان
من المطالب التصورية زعمانه ان يفيد تصور الموضوع له من حيث انه معنى اللفظ قال لحيثى في حاشى شرح التمهيد هذه الحاشية تقييدية لا
والا يرجع الى ذهب المحقق الدواني مع ان هذا القول من بعض الافاضل وقع في مقابلة قول المحقق الدواني حيث قال هذا المعنى من حيث
انه معنى هذا اللفظ معرف بالفتح ومن حيث انه معنى لفظ آخر معرف بالكسر والتغاير لا يحصل الا بالتقييد واعتراض عليه لحيثى بوجوبه الاول ما قال
وانت خبير بان لا يكون تعريفا اسميا رسميا لان هذا التصور لم يكن حاصل من قبل بل حصل ابتداء ولم يعلم وجوده والثاني ما اشار اليه بقوله ويلو
من قديم البحث الذى انت تعلم انه ما يلزم هذا فان المقصود منه التصديق بان المعنى تسمى باللفظ ولم يقبل بعض الافاضل بل قال المقصود
منه التصور فافهم تحقيق المقام انه اذا سئل عن امر بهى قما ذكره ابديى ههنا ليس لانتصا من تعريف اللفظ بل لانه قد يكون للنظرى الحاصل قبله
بعد الذبول بل للتوضيح حيث لا يتوهم في تعريفه كونه لتحقيق بل لا تحضار فقط ولذا قال لحيثى في حاشى شرح التمهيد ان شاء دونه مسبقا
بلفظ لم يعلم معناه وان لم يتعلق بمعناه من حيث هو معناه وان حصوله ليس مع النظر والكتساب ومن ثم يتعلق بالبيانات والنظريات البسيطة
قبله ومن ههنا يعلم ان التعريف بالحداو بالرسم بعد الذبول يصير فظيا فلا يروانه اذا سئل الانسان فيقال حيوان ناطق فمن شأنه ان يحصل منه

للسائل احصاء معنى الانسان من بين الصور المتخرفة وان يحصل له التصديق بان لفظ الانسان موضوع لهذا المعنى فلا وجه تخصيص السؤل
عن المراد به وبالجمله فاستخرج امر يدعي مثلاً خفيف الوجود فيقال بالكون فاعلموا منفصلاً من شأنه ان يحصل لا سائل احصاء المعنى الموجود
والانفاس الالهية من بين الصور المتخرفة وان يحصل له التصديق بان لفظ الوجود موضوع لهذا المعنى يعني ان التعريف اللفظي كحل وجهين كون الشيء
منه احصاء الصورة من بين الصور وكون الغرض منه التصديق ولا يباحث في شيء منها فافاد قيل ذلك في العلوم اللاحقة فالمقصود منه التمهيد
وان كان التصور حاصلًا في ضمنه اذ نظر ارباب تلك الصناعات مقصور على الالفاظ وحوالها اذ اقل ذلك في العلوم العقلية فالمقصود منه
على ما هو طبيعة الال في هذه العلوم التصوير وليس التصديق بالوضع من مقاصد فهم المقصود بهم احصاء الصورة والتبني عليها والاتفاقات اليها وان
التصديق حاصلًا في ضمنه انت تعلم ان كثيرًا يستعمل في العلوم العقلية المسائل اللغوية بطريق المبادي فيجوز ان يكون المقصود من التعريف اللفظي
التصديق بالوضع ويستعمل في العلوم العقلية وان لم يكن من مقاصد فهم فالظاهر ان الالفاظ والعلامات البنا رسي ان المقصود من التعريف اللفظي
التصديق فهو من المطالب التصديقي يستعمل في العلوم العقلية بطريق المبادي وقد اطنبنا الكلام في هذا المقام فانه نازلت فيه الاقدام ضللت
فيه الاقدام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام قوله والذي وقع النزاع فيه الخ محصل ان النزاع في البداية والكسبية وقع في الكون في الاعميان
اي الوجود المصدري ولم يبرهن الوجود المصدري حتى يستدل بتوهمهم على الكسبية لكن جماعة توهموا ان الكون في الاعميان ليس وجودًا بل
الوجود ما يوجب فاشتغلوا بتعريفه بالتعريف يدل على كسبية الموجب للكون في الاعميان وهو لا يتأني في بداية الكون في الاعميان ويرد عليه وجوه
الاول انه لا ينبغي النزاع في الوجود المصدري لانه بدعي قطعًا الثاني ان قوله ولم يكن ذلك شيء الذي توهموه انه الوجود ونسروا يدل على ان
اطلاق الوجود على الموجب للكون في الاعميان اعني الوجود بمعنى ما به الوجودية انها بحسب توهمهم فقطع ان الامر ليس كذلك وقد عرفت ان
الوجود يطلق على معنى مصدرى وعلى ما به الوجودية الثالث ان قوله ان احد المشتغل بتعريف الكون في الاعميان الذي وقع النزاع فيه
يدل على ان النزاع في الكون في الاعميان نزاع معنوي مع ان الامر ليس كذلك بل هو نزاع لفظي كما اشار اليه بقوله فالظاهر ان من ذهب الى ان
شيء يوجب الكون في الاعميان ويشغل بتعريفه تعريفًا حقيقيًا اخذه بالمعنى الثاني دون الاول كيف وقد وقع في كلام المعلم الثاني ان الوجود
امكان لفعل والانفعال والموجود ما اكتمت الفعل والانفعال وهذا الكلام من المعلم الثاني يدل على ان التعريف للوجود بمعنى ما به الوجودية لا وجود
المصدرى لان الامكان لما اخذ في تعريفه لما كان ذاتي او امكان استعداوي والاول عبارة عن سلب البسيط والوجود لا يمكن ان يكون
سلب البسيط والثاني لا يباح استعداؤه والوجود مجازي فلا بد وان يكون المراد بمبدأ امكانها ما به موجودية فالاولى ان يجب بان المراد
هو الوجود بمعنى آخر هو الوجود الحقيقي وهو نظري انما البديهي المعنى لمصدرى وفيه انه على هذا يكون النزاع لفظيًا فلا حاجة الى الاجابة على الاستدلال
لانه استدلال على امر لا ينكره القائل بالبداية قيل انما قال فالاولى لانه يمكن تصحيح جواب المعلم الثاني بان يقال مراده ليس نفى اطلاق الوجود على مبدأ
النزاع ومصادق حمله بل غرضه ان في ظرف الوجود ليس الالهية المستزعة عنها الوجود من غير ان يكون هناك شيء يوجب الكون في الاعميان
بان نفهم اليها الا بحسب توهم طائفة من اتباع المشائية والمراد من التضمين في قوله وقع النزاع فيه مبدأ الكون ومصادقه على طريقة صفة الاستعداد
وهذا التوجيه في غايته البعد ويا به كلام المصنفات الباب الرابع لا يشاء اليه بقوله فانتقلت قد اشترط المساواة في التعريف مع ان موجب الشيء

فذلك الشيء فلو كان التعريف تعريفًا بموجب تكون المبين للكون يلزم ان لا يصدق على الكون بعدم صدق المبين على المبين الآخر مع انه يصح
عليه اي على الكون فلم ان التعريف ليس بموجب الكون المبين له قلت لا نسلم صدق التعريف المذكور على الكون اصدري لانه ليس منشأً للاعتقاد
الى الفاعل المتفعل القديم والحادث وغيره بل منشأه ليس الا الوجود الحقيقي ولو سلم صدقه عليه فلا نسلم امتناع ذلك اي امتناع صدق تعريف
موجب الكون على الكون اولاً دليل على امتناع صدق شيء على الموجب بالكسر والموجب بالفتح بالحل العرضي فكيف يمنع صدق ما يصدق على شيء
اعني المعروف على الموجب ومبديه صدقه قاعرضياً رسمياً ولا يجب في الرسم ان يكون مانعاً لجواز التعريف بالاعم عند القدماء قال بعض الاكابر قدوة
على هذا ان التعريف نسوب الى الفاعل بالي وهو يجوز التعريف بالاعم قوله فيوقف تعقله آه حاصل ان تعقل الغير سلب مخصوص مقيد فيوقف
تعقله على تعقل السلب المطلق ضرورة ان ابقاء عبارة عن المطلق والخصوصية وتعقل الكل بدون الجزوي الى فتعقل السلب الخاص لا يمكن بدون
تعقل السلب المطلق وهو لا يتعقل الا بعد تعقل الوجود فيلزم الدور وفيما نه لقال ان يقول ان عدم الخاص ليس خاصاً بالقياس الى عدم
المطلق لان الخاص مستلزم للمطلق مع ان عدم الخاص لا يستلزم عدم المطلق لان عدم الخاص رفع الوجود الخاص لان خصوصية
العدم انما تكون بالامتناع الى الوجود الخاص وهو لا يستلزم عدم المطلق المستبعية الامتناع الى الوجود والمطلق فان عدم المطلق سلب
الوجود والمطلق فهو بموجب امتناع جميع انحاء الوجود ولا يلزم من امتناع الوجود الخاص امتناع جميع انحاء لان امتناع الوجود الخاص سلب خاص
وسلب الخاص لا يستلزم سلب المطلق فظهر ان عدم الخاص ليس خاصاً بالقياس الى عدم المطلق لان الخاص مستلزم للمطلق وهذا ليس
لك بل لعدم الخاص اي سلب الوجود الخاص اعم من عدم المطلق اي سلب الوجود المطلق وجوابه موقوف على تمسك مقدمته هي ان المطلق
يلاحظ على جميع الاول ملاحظته مع الاطلاق والعموم بل بان يكون الاطلاق والعموم قيداً لاي قيد للخصوص والالا يقي المطلق مطلقاً بل
يكون مقيداً بالاطلاق والعموم بل بان يكون عنوان الملاحظة وشراً لتحقيقه فيكون قيداً في الملاحظة والعنوان قال في الحاشية وبهذا الاعتبار
يتحقق تحقق فرد لا يتحقق الا باسقاط جميع الافراد تحقيقاً للعموم وبموضوع للقضية الطبيعية التي اعترض عليها بعض الاكابر قدوة بوجوب الاول ان
القوم قد صرحوا ان موضوع الطبيعية ذهني ماخوذ بشرط الوحدة الذهنية مع قطع النظر عن الشخصيات ولذا لا يسري اليه حكم الافراد فكيف يتحقق
بتحقق فرد وكيف ينبغي بانتفاء جميع الافراد والثاني ان الشيء قد صرح ان الكلية من العقولات الثانية وانما عارضة للمية بشرط الوجود والذات
والعموم مثل الكلية فكيف يكون مع العموم والاطلاق موجوداً في الخارج بوجوه فرد والحق في هذا المقام ما افاد الاستاذ العلامة ابى قد ان
معنى تحقق موضوع الطبيعية تحقق فرد ليس هو انه يوجب بعين وجود الفرد بل معناه ان وجود الفرد صحيح لان نيزع الذهن منه الطبيعية وليصفا
بالاطلاق بخلاف موضوع المسئلة فانه موجود بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المسئلة بعين وجوده ولما وجد بعين وجوده فرد ينبغي
بانتفاء قطعاً لان هذا الانتفاء ارتفاع نحو وجوده بخلاف موضوع الطبيعية فانه يكون موجوداً في الذهن بوجوه ومخازن وجود الفرد بعد انتزاع
فمحقق تحقق فرد معني انه نيزع عن الفرد وتحقيقه لا ينبغي بانتفاء لان ارتفاعه ليس ارتفاعاً لوجود شيء للمطلق الذي هو موضوع الطبيعة
نعم لما كان الفرد منشأً لامتزاعه فلو انتفت جميع الافراد لا يكون منشأً لانتزاع اصلاً فينتفي بانتفاء جميع الافراد فانه رفع الايرادان والثاني
ملاحظته من حيث هو هو من غير ان يلاحظ مع الاطلاق قال في الحاشية وبهذا الاعتبار يتحقق تحقق فرد وينبغي بانتفاء فرد وعدم اعتدال العموم

في مفهومه وهو موضوع القضية المسئلة انتهى اورده عليه بعض الاكابر قه اولاً بانه لو كان الامر كذلك كان رفعه مجازاً لوجوده فلا يكون نقيضاً
مع انهم قالوا ان رفع كل شئ نقيضه وثانياً بانه ان اريد بالانتفاء الانتفاء بالكليته فلا يصح انتفاءه بانتفاء فرد وكيف اذا بقي فرد لم يفتقد الحقيقة
بالكليته لان وجوده وفرد وجوده وان اريد بالانتفاء انتفاءه فالاختصاص له بالشيء من حيث هو بل يبدى في شئ المطلق ايضا لو سلم ان وجوده بوجوه
فرد لانه لما كان وجوده وفرد وجوده فانتهى انتفاءه في الجملة فلا فرق بينا بحسب الانتفاء وانت تعلم ان وجوده مجامع لرفعه باعتبار فردين فلا
يلزم ان لا يكون رفعه نقيضاً له والمراد بانتفاء موضوع المسئلة بانتفاء فردا متقارفاً في الجملة ولا ريب في انتفاء موضوع المسئلة في الجملة بانتفاء فرد منه
موضوع الطبيعة اعني شئ المطلق فلما كان موجوداً في الذهن بوجوه ومغاير لوجود الفرد لم يكن انتفاء الفرد انتفاء له فانما يتحقق اذا انتفت جميع مناشي
استزاعاً اعني جميع الافراد ويزيد به وجود الفرق بين مطلق شئ وشئ مطلق لا ما توهمه بعض الناس من ان مطلق شئ يرجع الى الفرد المنتشر وشئ مطلق
يرجع الى الكلي الطبيعي قبل كل منشأ هذا التوهم اما تقرر في الاصول ان المعروف بلام العهد الذي يراد بالفرد المبهم وكذا التكرار يدل على الفرد المنتشراً
بحسب الوضع او بحسب الاستعمال لان الاحكام الواردة عليهما في الاستعمال انما تروى على الافراد دون الطبائع الكلية وموضوع المسئلة اعني مطلق شئ
كذلك فيرجع الى الفرد المنتشر واما ما قيل ان مطلق شئ متعدد بالذات بحسب تعدد الوجودات ولا يتصف بالوحدة فكما يوصف انسان ما بالتعدد
كذلك مطلق شئ فيرجع الى الفرد المنتشر بخلاف شئ المطلق فانه واحد بالذات بالوحدة المبهمة الذاتية ولا يتصف بالتعدد بل بالكليته فخصيه انه يلزم على هذا
اولاً ان لا يكون بين جملة القديما والمتأخرين فرق بحسب المعنى وثانياً بان مطلق شئ يعنى الاعتبارات كلها فيشمل الشئ المطلق ايضا ومن ثم يصدق
بصدق جملة القديما ويصدق الطبيعة بخلاف الفرد المنتشر وثالثاً انه لا يصدق سالبها الا بصدق السالبة الكلية لان السلب لو اورد على الفرد المنتشر
ينفي السلب الكلي ضرورة ان سلب شئ عن الفرد المنتشر لا يصح الا اذا سلب عن جميع الافراد ان السالبة المطلقة القديما تصدق بصدق
ايضا وتكفي ان يلزم ان يكون العقد الذي موضوعه مطلق شئ شخصية لا جملة لان الفرد المنتشر حيزي حقيقي الا ان يقال ماداه ان مطلق شئ لما
انقسم الى الكلي والجزئي ويجري فيه جميع الاعتبارات كان محتملاً لكل واحد من الاعتبارات على البدئية كان كالفرد المنتشر محتملاً لكل واحد من الافراد
على البدئية ولم يرد ان مدلول الفرد المنتشر حتى يرد عليه الاشكال ثم ان الكلي الطبيعي عبارة عما هو معرض للكليته وله اعتبارات ثلثه احدها الشئ المطلق
فالكل الطبيعي اعم من شئ المطلق وبعد تسميته هذه المقدمة شرع في تقرير الجواب وقال فاما المطلق ان اخذ على الوجه الاول اي من حيث انعم والآن
سلب الوجود الخاص لا يتلزم سلب الوجود المطلق لان سلبه انما يتحقق بانتفاء جميع الافراد وان اخذ على الوجه الثاني اي من حيث هو وجود
فطبيعي اي سلب الوجود الخاص يستلزم سلب اي سلب مطلق الوجود لان سلبه يتحقق بانتفاء فرد ايضاً كما انظر في تامل فالعدم المطلق انما يكون
في كلام المص سلب الاصل حقيقة الوجود من حيث هي من غير ان يلاحظ الاطلاق اعني بان المراد بالعدم المطلق في كلام المص مطلق العدم
اي سلب مطلق الوجود وهو لازم للعداات الخاصة التي هي عدادات الوجودات الخاصة لتحقق سلب حقيقة اي حقيقة الوجود من حيث هي
من غير ملاحظة الاطلاق عند سلب فرد منه فيكون العدم الخاص اعني سلب الوجود الخاص مستلزماً لعدم المطلق فان المراد منه مطلق
العدم الذي هو سلب مطلق الوجود وهذا اي ما ذكر من ان العدم المطلق عبارة عن سلب حقيقة الوجود من غير ملاحظة الاطلاق يظهر ان
في العدم المطلق اي مطلق العدم اضافة واحدة هي اضافة سلب الى مطلق الوجود وفي العدم الخاص اضافة من اضافة الى سلب وهي

اضافة السلب الى مطلق الوجود والاخرى في الوجود هي اضافة مطلق الوجود الى زيد شئنا وان احد المضافين وهو ما فيه اضافة واحدة مطلق
 للمضاف الآخر وهو ما فيه اضافة اثنان فالمضاف الى حقيقة الوجود مطلق المضاف الى الوجود الخاص وذاتي له فلا مجال لما يتوهم ان السلب المطلق
 يعني سلب الوجود المطلق اي سلب جميع انحاء الوجود ليس مطلقا للسلب الخاص فلا يكون هذا المفهوم ذاتيا للخاص اذا اعتبر في مطلق العدم الاضافة
 الى مطلق الوجود وفي العدم الخاص الاضافة الى الوجود الخاص من بدو الامر فما حصتان للعدم الذي لم يعتبر فيه الاضافة واذا كان كذلك
 فلا يكون احدهما مطلقا للآخر ولا ذاتيا له ولا يكون تعقلا اي تعقل العدم الخاص موقفا على تعقلا على تعقل العدم المطلق واذا قلنا ان المراد
 من العدم المطلق هنا سلب مطلق الوجود اي سلب حقيقة من دون ملاحظة الاطلاق وهو مطلق للسلب الخاص فيكون ذاتيا له ويكون
 موقفا على تعقلا فلا مجال لهذا التوهم وقد قرر الدليل اي دليل عدم تصور الوجود بتقرير آخر سوى التقرير الذي ذكره المصنف ان توقف تعقل السلب
 الخاص الذي هو التميز على تعقل الوجود الخاص فحاصل الدليل ان تصور الوجود انما يكون تميزا عن غيره والتميز عدم خاص متوقف على تعقل الوجود
 الخاص المتوقف تعقلا على تعقل الوجود المطلق لانه في الوجود الخاص ولا يمكن تعقل الكل بدون الجزاء فيلزم له وجوده بهذا يظهر ان المراد بالوجود
 المطلق مطلق الوجود والوجود المطلق بالمعنى المشهور ضرورة ان التقييد والاطلاق متغايران فلا يتصور كون المطلق من حيث هو مطلق خيرا
 للخاص وكذا التقريرين اي التقرير الذي ذكره المصنف والتقرير الذي ذكره الحاشي لا يتجان الا بالشرطين المشهورين وهما ان يكون العام ذاتيا
 للخاص او على تقدير كونه عرضيا لا يلزم توقف تعقل السلب الخاص على السلب المطلق ضرورة ان توقف تعقل الشئ على ما هو خارج عنه غير
 لازم وان يكون الخاص متصورا بالكنة اذ لو لم يكن الخاص متصورا بالكنة اي بالذاتيات بان تجعل مرآة له فلا يتوقف تصور الخاص على تصور
 العام ولعل الوجه في اختيار المصنف التقرير الاول يعني التقرير الذي اعتبر فيه ذاتية السلب المطلق للسلب الخاص ان ذاتية السلب المطلق للسلب
 الخاصته انظر من ذاتية الوجود المطلق للوجودات الخاصة وقد اعتبر في التقرير الثاني ذاتية الوجود المطلق للوجودات الخاصة ووجه الاطرية ما بينه وبين
 فان كون السلوب مفهومات محضة من دون ان يكون لها مصداق في الاعيان انظر من كون الوجود كذلك يعني ان السلوب لا مصداق
 له في الاعيان اتفاقا فتكون مفهومات محضة والاطلاق تخصيص فيها بمجرد اعتبار العقل لملاحظة مضافه او غير مضافه والوجودات الخاصة
 ليست مفهومات محضة اذ ذهب البعض الى انها امور منضمة الى الوجودات ومطلق الوجود عرضي لما قال بعضهم انها عين الوجودات ومع ذلك
 لما قلنا تكون مفهومات محضة فلا يكون الاطلاق والتقييد فيها مجرد ملاحظة العقل واعتباره فيكون ذاتية السلب المطلق للسلوب الخاصة
 انظر من ذاتية الوجود للوجودات الخاصة كذا ينبغي تحقيق المقام قوله والجواب انه اعلم ان حاصل الدليل المورد لاقتناع تصور كنه الوجود ان تصور
 كنه الوجود مستلزم تميزه عن غيره وتميزه عن غيره سلب خاص يتوقف تصويره على تصور السلب المطلق وتصور السلب المطلق موقوف على
 تصور الوجود المطلق فصار تصور الوجود موقفا على نفسه فيلزم الدور وحاصل جواب المصنف ان تصور الوجود يستلزم تميزه عن غيره ولا يستلزم
 تصور تميزه عن غيره والموقوف على تصور السلب المطلق تصور تميزه عن غيره لا نفس تميزه عن غيره فلا يلزم الدور وجاب الحاشي عن هذا الدليل
 او لا بانقضاء الاجمالي وهو قوله وايضا لو تم هذا الدليل لدل على انتفاء تصور الوجود والعدم بالوجه مع ان يستدل قائل بتصور الوجود والعدم
 بالوجه ووجه دلالة عليه ان تصور الوجود بالوجه يستلزم تميزه عن غيره وتصور تميزه عن غيره موقوف على تصور السلب المطلق وتصور السلب

المطلق موقوف على تصور الوجود وكذا تصور العدم يستلزم تميزه عن غيره وتصور تميزه عن غيره موقوف على تصور السلب المطلق الذي هو العدم المطلق
 فيلزم الدور وثانيا بالحل وهو قوله والحل انه لا يلزم منه توقف الشيء على نفسه فلا يلزم الزام الدور وانما يتم على تقدير اتحاد الموقوف والموقوف عليه
 ومن هنا ما مختلفان فان الموقوف هو التصور بوجه هو الكنه والموقوف عليه هو التصور بوجه آخر فالموقوف من غير الموقوف عليه فلا يلزم الدور
 وفيه انه ان كان الموقوف والموقوف عليه مختلفين يلزم التميز والتميز لا محيد عن لزوم الدور والشروط الثابتة بقوله وايضا التصور اى تصور الوجود
 مستلزم للتمييز ومتفرع عليه فالتصور ملزم والتمييز لازم له فثابتا يلزم هو توقف لازم الشيء اى التميز على ذلك الشيء اى الوجود ولا استحالة فيه
 والحاصل ان تصور الوجود مستلزم لتصور التميز الموقوف على تصور الوجود ولا يلزم منه الاتوقف لازم الشيء عليه والاستحالة انما يلزم لو توقف تصور
 الوجود على تصور التميز وهو ليس بلازم وايضا هذا الدليل لوقوعه على اطلاق جميع التصورات لان تصور كل شيء يستلزم تميزه عن غيره وهو سلب
 مخصوص تصور موقوف على تصور السلب المطلق الموقوف على تصور الوجود وانطلق وتصوره متنع بالدليل المذكور والموقوف على التميز متنع فتصور
 كل شيء متنع فهو لم يقدح في إطلاق آية نظمه منه اى من قول الشارح لمشاكلة معناها بالتحقيق ان اطلاق الوجود على وجود الشيء في نفسه على سبيل الحقيقة
 وعلى الوجود الرباطي الذي هي نسبة الارباعية التي في مرتبة الحكاية ويقال لها الصدق والاتصاف على سبيل المجاز ووجه الظهور ان لا اطلاق
 من جهة المشابهة نوع من المجاز ويمكن بيان ذلك اى بيان قوله ان اطلاق الوجود آية بان الموضوع له اى الوجود الذي يطلق على وجود
 الشيء في نفسه وعلى الوجود الرباطي ليس معنى مشتركا بينهما لان هذا المعنى الواحد ان كان مستقلا بالمفوضية فهو وجود الشيء في نفسه لا الاعم منه
 ومن الوجود الرباطي فلو انقسم ذلك المعنى الى وجود الشيء في نفسه والوجود الرباطي يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وان كان غير مستقل
 فهو الوجود الرباطي لا الاعم منه ومن وجود الشيء في نفسه حتى يكون مشتركا بينهما لا شك ان اطلاق الوجود على وجود الشيء في نفسه على سبيل الحقيقة
 ولم يثبت اطلاقه على الوجود الرباطي من اللغة ليكون مشتركا نفسيا فوق الاشتداد في كون الوجود الرباطي موضوعا له وكان اطلاقه على الوجود الرباطي
 على سبيل المجاز لما تقر في موضوعه ان اللفظ الدائر بين المجاز والاشتراك تحول على المجاز لان وقوعه اكثر من الاشتراك وبهذا كلام من وجوه الا
 ان ما ذكره المحشي جاز في جميع التقسيمات ويمكن ان يقال في تقسيم حيوان الى الانسان وغير الانسان بالنظر الى الناطق وغير الناطق ان
 الحيوان اما في نفسه ناطق او غير ناطق لاستحالة ارتفاع النقيضين فان كان ناطقا فهو عين الانسان فلو انقسم الى الانسان وغير الانسان
 لزم الاستحالة المذكورة وان كان غير ناطق فلا يمكن ان يكون انسانا وكذا في تقسيم المفرد الى الاداة وغيره بالنظر الى الاستقلال وعدمه
 بانه ان كان غير مستقل فهو عين الاداة فلو انقسم المفرد الى غير ما يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وان كان مستقلا فلا يمكن ان يكون
 اداة فان اجيب في سائر التقسيمات بان ليس شيء من مخصصات المقسم ذاتي له ولا من لوازم مميته فلا نسلم ان الحيوان ناطق في كل صورة
 وغير ناطق في كل صورة بل ناطق في بعضها وغير ناطق في بعض آخر وكذا لا نسلم ان المفرد مستقل في كل صورة وغير مستقل في كل صورة بل في
 بعضها مستقل وفي بعض آخر غير مستقل فان طبيعة الاعم يجب تصادفا بالامور المتقابلة لتحقيقها في افراد متعددة متصفة بصفات متنافية
 اجيب مثله هنا ايضا الثاني انه لو تم هذا البيان لا يقتضي ان لا يستقل بالاشتغال في لحاظه في لحاظ آخر وهذا مناف لما سبق متان القضية
 الاجمالية حين الاجمال مستقلة وكذا معنى لفعل ثالث ان الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة فيجوز ان يكون المعنى الواحد باعتبار الملا

بالذات مستقلا وباعتبار الملاحظة بالتبع غير مستقل فيكون معنى واحد مشترك بينهما والحق ان كون غير مستقل في لحاظ استقلاله في لحاظ آخر وان كان صحيحا لكن كون الوجود في نفسه في لحاظ وجوده رابطيا بمعنى نسبة الوجودية في لحاظ آخر غير صحيح لان الوجود من الامور العامة والنسبة من مقولات الاضافة والاول ملحوظ في لحاظ استقلاله والثاني ملحوظ في لحاظ اتبعه فلهذا ان الوجود ليس الامر واحد بل الامر من فالوجود يطلق عليهما بالاشتراك اللفظي او بالحقبة والمجاز لم يكن ان يكون الوجود في نفسه والوجود رابطيا بمعنى وجود العرض شيئا واحدا لانه وجود في نفسه ورابطيا ايضا بمعنى انه للغير قابل قوله فيكون العلم الخ اعلم ان الاستحالة اللازمة من الدليل هو اجتماع مثلين عني وجود النفس والوجود المتصور في النفس واجاب المصداق للوجود والعدم في ثنائيا بعد تسليمه بان حصول صورة الوجود في النفس بمنزلة بل يكفي في تصور الوجود وجوده للنفس يعني ان النفس اوجدها حاصل للنفس لانه صفة للنفس علم النفس بذاتها وصفاتها حضورى واعترض عليه شئ بوجهين الاول ما قال انت خبير بان الوجود امر متزاعى وعلم الاتراعات لا يكون حضوريا فلا يمكن ان يعلم الوجود الا بالعلم المحصولى وثاني ان علم النفس بذاتها وصفاتها عام حضورى فليس على الملاحظة بل هو مختص بالصفات الانضمامية كما لو كنا اليد فيه بافاد بعض الكاوية ان الحاشية قد ذكر سابقا ان مراد القائلين بكسبية الوجود والحقبة ذات الواجب سبحانه فلا يمكن الاعتراض بان الوجود امر متزاعى فلا يمكن ان يعلم الا بالعلم المحصولى والثاني ما بينه بقوله وان فرض كون الوجود الخاص معلوما بالعلم الحضورى فالوجود المطلق ليس كذلك يعني انه ليس معلوما بالعلم الحضورى اما لان العلم الحضورى لا يعلم به الا الاشياء الجزئية والكليات لا تعلم الا بعد تحليل العقل الجزئيات وقطعة النظر عن الشخصيات فعلم المطلق لا يكون حضوريا واما لان العلم التفصيلي بذاتيات المعلوم بالعلم الحضورى وبعض عرضيات اي عرضيات الاتراعية علم حصوله ونزوع الخلاف في بساطة النفس وتجربتها مع انها معلومة بالعلم الحضورى قال في الحاشية يعني لما كان ذاتيات النفس معلومة بالعلم المحصولى وقع الخلاف في انها بسيطة ام لا لانها ان كان ذاتيات معلومة بالعلم الحضورى لم يقع الخلاف في بساطتها وتجربتها لان العلم الحضورى يدرك اي غير مرتب على النظر والا فالحضورى ليس بدريه لا نظر بالان المتصف بالبديهة والنظرية انما هو العلم المحصولى الحادث والعلم المحصولى القديم والحضورى لا يتصفان بهما كما حقق في موضعه وكذا بعض عرضياتها اي عرضياتها الاتراعية كما تجرد وان كان معلوما بالعلم الحضورى لم يقع الخلاف في ان النفس مجردة ام لا مع وقوع الاختلاف في تجردا واما الاوصاف الانضمامية فهي معلومة بالعلم الحضورى والسرفيا انها حاضرة عند هاس حيث الاجال دون التفصيل وذلك لان الوجود في الخارج نفس واحدة بالشخص مشتملة على جميع ذاتياتها وجميع ما يحل عليها من العرضيات فالحاضر هو هذا الشخص وهذا الاجال فهو مكشف بالعلم الحضورى واما ذاتياتها وعرضياتها فهي متحدت معها وجودا بحيث لا امتياز بينهما الا بعد التفصيل والتحليل عند التحليل يكون علمها بحصول صورة متميزة عن صورة الآخر فيكون العلم حصوليا بقى ههنا كلام وهو انه افترض ان الوجود الخاص الذي هو امر متزاعى معلوم بالعلم الحضورى فلا بد وان يكون مطلقا معلوما بالعلم الحضورى لان الوجود الخاص الاتراعى ليس مقيدا وعلمه ليس الاتفصيليا فعلمه بدون علم المطلق مما لا يمكن اصلا وما اشتبه ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضورى وعوارضه الاتراعية علم حصوله فهو مختص باعليه قد يكون تفصيليا فيكون المحل معلوم الحضورى في كل معلوم المحصولى فتأمل ثم الظاهر ان النزاع في العلم بحقيقة الوجود لان من يقول بمتنازع ادراك حقيقة لا يتبدل بإمكان تعقلا بالعلم

الحضورى بل هو قائل بأنه لا يمكن تعتر حقيقته اصلا سواء كان على حصوله او حضوره فليبروان النزاع في العلم المحصولي المتعلق بمعية الوجود
 يعنى ان النزاع في حصول حقيقته في الذهن سواء كان على وجه الاجال او التفصيل كما يدل عليه قول استدلال تصور حصول المعية في الذهن واذا
 ثبت انه متعنت مثبت مطلب الخصم وكونه معلوما بالعلم الحضورى بحضور نفس هوية المعية لا ينافي امتناع تصور حقيقته الكلية اجالا وتفصيلا
 وجه عدم الورود ان النزاع انما وقع في العلم بحقيقة الوجود مطلقا سواء كان حصوله او حضوره لا يتم لم يقيد وامتناع تصور الوجود بالحصول
 فمطلب استدلال امتناع العلم بحقيقة الوجود مطلقا فانبات امتناع العلم المحصولي المتعلق بمعية الوجود لا يثبت مطلب الخصم قوله او متعنت
 آه لا يخفى ان اجتماع المثليين هو اجتماع الامرين المتشاركين في المعية النوعية في محل واحد المستحيل من اجتماعهما بحيث يرتفع الاتياز بينهما وان كان
 اجتماعهما بحيث لا يرتفع الاتياز بينهما فبما تفرقا نظاما ان هذا المنع من اصل المماثلة المستحيلة بين المعية الكلية وفردتها بعد تسليم الوجود الذهني بان
 الصورة الكلية للوجود ووجود النفس الذي هو فرد منها ليسا فردين لحقيقة واحدة بل احدهما فرد والآخر هذا على تقدير حصول الاشياء
 بانفسها في الذهن او منع للمماثلة بين شيخ الشئ وعينه بان الشئ الذي هو وجود النفس وشبهه الذي هو صورة وجوده ليسا فردين لحقيقة واحدة
 بل باعتبار ان هذا على تقدير حصول الاشياء باشباعها في الذهن فالمراد بالصورة الكلية اشجع لان الصورة قد يراد بها الشئ ووصفه بالكلية
 باعتبار كلياته معلوما في ذى الشئ وبذا يحكم عبارة المصنف وان كان عبارة الشارح يابى عنه لانه قد جعلها على المعية والشئ لا يسمى بمعية ويحل
 ان يكون منعاً للمماثلة المستحيلة بعد تسليم الوجود الذهني بين الصورة الكلية لشخصته بالشخص الذهني والجزئي المتشخص بالشخص الخارجى فالصورة
 الكلية للوجود المتشخصة بالشخص الذهني ووجود النفس المتشخص بالشخص الخارجى وان كانا فردين لحقيقة واحدة ومتميزين في محل واحد هي
 النفس لكن لا يرتفع الاتياز بينهما لان الشخص الخارجى والذهني مختلفان فلا استحالة في اجتماعهما في محل واحد ويكون منعاً للمماثلة المستحيلة
 بين الشئ والحاصل بصورته والشئ الحاصل بنفسه فوجود الحاصل بصورته ووجود النفس الحاصل بنفسه تمايزان لان الاول وجوده في ذاته لا يترتب
 عليه الاثار الخارجية والثاني وجوده خارجي يترتب عليه الاثار الخارجية وماك هذين الوجهين واحد لان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف
 الشخص وهذا الوجهان مما لا ياباها بعبارة الشارح بخلاف الوجه الثاني من الاول فافهم قوله على ان المتعنت آه اعلم ان ظاهر قول الشارح
 المتعنت هو ان يقوم المثالان في محل واحد قيام الاعراض بما يدل على ان المستحيل انما هو اجتماع المثليين بان يكون كلاهما قائمين بالمحل قياماً
 انضمامياً اذ قيام الاعراض قيام انضمامي لان الجوهر والعرض قسمان للوجود الخارجى عنده وقيام الوجود بالنفس قيام انتزاعي فلا يلزم
 اجتماع المثليين المستحيل ويرد عليه ان الدليل كما يدل على امتناع اجتماع المثليين فيما اذا كان قيامهما على وجه الانضمام كما يدل على امتناعه فيما اذا كان
 قيامهما على وجه الانتزاع ولذا قال الاولى ان يقال المتعنت ان يقوم المثالان بمحل واحد على نحو واحد من القيام انضمامياً كان او انتزاعياً
 لان امتناع اجتماعهما ليس مختصاً بالاعراض بل اجتماعهما في الامور الانتزاعية على نحو واحد ايضا متعنت وليس قيام هذين المثليين كما لان الاتصاف
 بما انضمامي وهو ان يكون الموصوف والصفة كلاهما موجودين في ظرف الاتصاف اما انتزاعي وهو ان يكون الموصوف في ظرف الاتصاف
 بحيث يصح انتزاع الصفة عنه ولا شك ان النفس متصفة بالوجود على نحو الاتصاف الانتزاعي وبصورته العلمية على نحو الاتصاف الانضمامي
 ولا استحالة فيه اذ لا يرتفع التغاير لاختلاف نحو الاتصاف وانما قال الاولى اذ يمكن ان يقال لسيعة صدور الشارح حصول امتناع في الاعراض

بل مقصوده ان الصورة العلمية للوجود قائمة بالنفس على نحو قيام الاعراض وقيام الوجود بالنفس ليس كذلك فلا يلزم الاستحالة لعدم فقد
الامتياز بينهما انما يلزم الاستحالة لو كان الوجود قائما بها على نحو قيام الصورة والصواب ان يقال ان استحالة اجتماع مثلين انما هي اذا كانا
عرضيين لان قيام الاعراض سواء كان انضماميا او تنزاعيا قيام حقيقي لان وجودها متغاير لوجود المحل بخلاف الوجود لان وجودها عين
وجود المحل لكونه مشترعا عن نفس الذات كما سيجي ان شاء الله تعالى فلا يكون عرضا ولا قياما حقيقيا بل قيامه قيام مجازي والا اي لو كان
اتصاف النفس بالوجود على نحو الانزع واتصافها بصورة العلم على نحو الانضمام مستحيلا بطل اتصاف النفس بالادوات لا تنزع
لانها من تصوراتها فيلزم اجتماع مثلين اعني اوصافها القائمة بها انزعاً وصورها القائمة بها انضماماً واذا اريد باتناع اجتماع مثلين
ان يكون قيامها بالمحل نحو واحد فلا يلزم ههنا اجتماع مثلين لمستحيل لان اتصاف النفس بصفاتها الانزعية من حيث قيامها بها على
وجه الانزع وبصورها من حيث قيامها بها على وجه الانضمام فلا يمتنع التعارض بينهما حتى يلزم اجتماع مثلين وفيه انه لو كان قيام مثلين
بمحل واحد على نحو واحد متنعاً لزم بطلان اتصاف النفس بصفاتها الانضمامية لانها من تصوراتها فافهم قول التنبية آه والتنبية على
ان المعروف هو الوجود الخارجي سواء كان لنفسه او لغيره فان لفظ العين كما سيجي مقابل المعنى ومقابل الغير بجي مقابل الذهن والضميمة والتنبية
اولى مما ذكره الشارح نخرج الاعراض عما ذكره مع كونها داخلية في الوجود بنفسه بخلاف التنبية الذي ذكره الحاشي وان قيل ان المراد بالوجود في نفسه
هو الوجود المحمول سواء كان لنفسه او للموضوع وبالوجود لغيره المعنى الرباطي الغير المستقل فيصير قال التوجيهين واحد ولا ينافيه قول الشارح
ولما هو اعم منها كما ستعرف قوله ولما هو اعم آه الظاهر من كلام الشارح ان المراد بالوجود بالغير الوجود المخصوص بالاعراض ما في حكمها
وان كان المراد منه الوجود الرباطي بالمعنى المشهور اي المعنى الغير المستقل بالمفوضية فهذا القول اي قوله ولما هو اعم منها في بادي الرأي وحقيقة
الامر ان الوجود ليس معنى مشتركاً بينهما اذا اطلاق الوجود على الوجود في نفسه على الحقيقة وعلى المعنى الرباطي بطريق الجواز كما عرفت آنفاً فليس للوجود
معنى شاملاً حتى يصح نفيه وكذا لعدم ليس معنى مشتركاً بين الوجود في نفسه والعدم الرباطي والظاهر ان المراد بقول الشارح هو الوجود في نفسه
الموجود الخارجي الشامل للجوهر والعرض والمراد بقوله لا الموجود بغيره النسبة الغير المستقلة معنى قوله ولما هو اعم منها انه ليس منها معنى اعم منها
حتى يراوفاً فهم قوله والمنقسم آه اعلم ان المنقسم الى حادث وقديم تعريف آخر للموجود قال في الحاشية لم يجعله تعريفاً آخر صريحاً لان كلامها
كل من التعريفين اعني المنقسم الى فاعل ومنفعل والمنقسم الى حادث وقديم باعتبار انقسام الوجود اولاً لانها وقعا من معرف واحد والمراد
يكون تعريفاً واحداً لا غناء كل منها عن الآخر انتهى قوله ولعل منها آه اعلم انه يجب المحل في التعريفات عند الجمهور فالمبدأ ان صدق الحد
على الآخر صدقاً ذاتياً ويجعل مشتق الذاتى تعريفاً مشتق الآخر فيقصد منه التحديد كما في التعريف الاول ويكون تعريف مشتق مفهوم مشتق
آخر تعريف المبدأ بالمبدأ كما قال وذلك لان تعريف مفهوم مشتق آخر مستلزم لتعريف المبدأ بالمبدأ وان لم يصدق احد
على الآخر صدقاً ذاتياً فان صدق احدهما على الآخر صدقاً عرضياً فيقصد منه الترتيب ومع ذلك قد يكون تعريف مشتق آخر تعريفاً للمبدأ
بالمبدأ كما في عكس التعريف الاول وان لم يصدق احدهما على الآخر صدقاً فالمحل بين المشتقين الا ان بين المبدأين علاقة المقارنة ويحتاج
في تعريف احدهما الى الآخر يعني في التمييز المقصود فيؤخذ منه محمول للمبدأ ويجعل رساله كالتصاحك والكاتب اولان بين المبدأين علاقة علمية

والملحوظية سواء كان احدها عارضا للآخر او لا فيؤخذ منه محمول انه يجعل سائما في التبريعين الاخيرين قوبلا على هذا اشترا ان تعليق امر بمفهوم مشتق
 مشعر لعملية المبدأ كنه في التعريف الثاني والثالث قد علق الصفتان المذكورة على الوجود والوجود علة لما فتعريف الموجود بالمنقسم الى الفاعل
 والمنفعل مثلا مشعر بان الوجود الذي هو مبدأ الموجود علة للانقسام اليها وكذا صحة العلم والاخبار فلا يرد ان تعريف الموجود بالمنقسم او بالصحيح
 ان يعلم ونحوه لا يوجب تعريف الوجود بالانقسام او بصحة العلم والاخبار لا نقاد المحل ولا ما قال المحقق الرواني ان كون تعريف مشتق باشتق
 تعريف للمبدأ بالمبدأ لا يصح في التعريف الرسمي ولا حاجة الى ما قيل ان هذا مخصوص بتحديد مشتق باشتق وما قال الشايج في حاشي شرح التجر يدان ان مفهوم
 الموجود مشتق على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم صيغ اشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود وعلم مفهوم
 الموجود وان جعل جعل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لا احتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف بالحقيقة
 للوجود بالثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بايكن ان نخرج عنه تعريف لثبوت الخبر بالامكان انتهى فليس المقصود منه ان
 تعريف مفهوم مشتق بمفهوم مشتق آخر تعريف للمبدأ كلياً بل غرضه انه اذا عرف مشتق بشي فوجب ان يكون التعريف بحيث يمكن ان
 يؤخذ منه تعريف المبدأ سواء كان بالمبدأ المشتق عليه مشتق او بامر آخر مفهوم منه وبهذا عام جار في كل تعريف حدا كان او رسا فلا يرد
 ما قال العلامة القوشجي ان تعريف مشتق بالمشتق يكون على وجهين الاول ان يقصد تعريف نفس مفهوم مشتق بالمشتق ويوجب ان يكون
 تعريف المبدأ بالمبدأ والثاني ان يقصد تعريف صادق عليه مشتق ويكون المشتق المرف عن عنوانا وتعريف الموجود بالمنقسم الى الفاعل
 والمنفعل من قبيل الثاني اذا ما يمكن ان يقصد منه تعريف للمبدأ بالعدم صدق الانقسام على الوجود فخرج لا يكون تعريف مشتق باشتق
 تعريف المبدأ بالمبدأ وجه عدم الوجود وظاهره ان ليس مقصوده ان تعريف المشتق بالمشتق تعريف للمبدأ كلياً والانقسام وان لم يصح
 على الوجود ولكن يمكن ان يؤخذ تعريف الموجود من المنقسم بوجه كما صرح بهنا وما قال المحقق الرواني في الحواشي القديتان ان مشتق مشتق
 على امرين المبدأ ومفهوم الصيغة لكن المبدأ معلوم من متن اللغة فلو كان في مشتق جملة لكان من جهة المحل بمفهوم الصيغة فلو احتاج
 الى التعريف لكان من جهة مفهوم الصيغة وانه يجوز ان يكون مفهوم الصيغة والمبدأ كليهما معلومين والمحمول انما هو المركب كما في سائر الحدود
 ليس بشي لان المعلوم من متن اللغة انما هو مفهوم المبدأ الاكثنه والكنه محتاج الى التعريف الصناعي ولو كان كلاهما معلومين لم يحتج الى
 التعريف مع ان الامر ليس لك فلو احتاج مشتق الى التعريف لم يكن الا بجملة المبدأ فانهم قولهم فان الجمهور يعرفون معنى
 الوجود بوجه ممتاز به عنهم عن الغير ولا يعرفونه بهذه الامور فليس للمعرف ان يقول الجمهور يعرفون معنى الوجود وبالوجه المقصود تعريفه بالكنه
 وهذه الامور ليست باخفى من الكنه فلا يلزم من تعريف كنه الوجود بهذه الامور تعريفه بالاخفى فان الواجب ان يكون بين الثبوت للموجود
 وكذا الرسم للمرسوم يعني ان التعريف حدا كان او رسا يجب ان يكون بين الثبوت للمعرف وهذه الامور ليست بتيه الثبوت للموجود فكيف
 تكون هذه الامور معرفة علم ان كون الحد بين الثبوت مطلقا للمحدود وسواء كان المحدود متصورا بالكنه او بوجه ممتاز عما عده ليس بظاهر
 وكونه بين الثبوت له اذا كان المحدود متصورا بالكنه ظاهر لکنه ليس بياق قال الشيخ في الميات الشفاء الموجود والشيء والضروري معانيها
 يرسم في النفس رساما اوليا ليس ذلك الانقسام مما يحتاج الى ان يحلب باشياء هي اعرف منها ثم قال واولى الاشياء بان تكون

متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالوجود والشيء والواحد ومثلهما ولا يمكن ان يبين شي من بيان الامور فيه او ببيان شي من
 منه ولذا لم من حامل ان يقول فيها شيئا وقع في هذا طرب كن يقول من من حقيقة الوجود ان يكون فاعلا ومنفعلا وهذا ان كان ولا بد من
 اقسام الوجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يصورون حقيقة الوجود ولا يعرفون البتة ان يكون فاعلا ومنفعلا
 وانا الى هذه الغاية لم تنص لي ذلك اسي ان الوجود لا بد ان يكون فاعلا ومنفعلا ولا يجوز خلوه عنهما الا بقياس لا غير فكيف يكون حال من جرب
 ان يعرف الشيء الظاهر بصفة تحتاج الى بيان حتى ثبت وجوده قال المصدر الشيرازي في حاشي الهيات الشفاء من خيف الكلام ماورد
 بعض الناس على الشيخ من ان يعرف الفاعل والمنفعل من طريق الحس من غير حاجة الى قياس ولم يفكر في القائل ان الفاعلية ليست من العلوم
 التي بنا الحس ولم يفكر ايضا انها اذا كانت محسوسة فهي من اي جنس من المحسوسات وباتية حاسة تقع ادراكها وعجب من هذا ان الشيخ
 تمدني في المقصد الاول على فساد زعمه حيث قال واما الحس فلا يودي الا الى الموافقة وليس اذا توفى شيان وجب ان يكون احدهما سببا
 للآخر ونودت فيه بان لم يعرف ان يقول مرادى بالفاعل والمنفعل ما يقال في العرف انه يفعل كذا ويفعل عن كذا ولا شك ان الفعل
 والانتفاع العرفي يكون برسم محسوسا لا ترمي بان الجمهور حتى الاشاعة القائلين بان الجميع من قبل الله تعالى يقولون ان زيدا يفعل
 كذا ويفعل عن كذا والنار يحرق الحطب والشمع يبرده وغير ذلك نعم السببية والمسببية الحقيقية هي التي ذكر الشيخ من قبل انها ليست تدرك
 بالحس بل الحس يدرك الموافقة فقط وما قال ان مدركا اي حس فجاوبه ان مدركا الحس الذي يدرك الموافقة فالظاهر ان يقال ان
 مراد الشيخ انه لم ينص ان الوجود لا بد ان يكون فاعلا ومنفعلا ولا يجوز خلوه عنهما الا بقياس فتأمل قوله وايضا ادا علم ان قول الشارح
 وايضا الشارح يراوف الموهوب والشبوت الوجود فلا يصح تعريفه بتعريف حقيقيا وجب آخر لا يبطل هذه التعريفات لان تلك الامور التي يعرف
 بها الوجود وتعرف حقيقيا متأخرة عن الوجود لا اضطرار الحجب الى ذكر الوجود وما يراوفه من معرفة الوجود متقدمة على معرفتها فكذا الوجود لا يبطا
 هذه التعريفات اذا كانت حقيقية كونهما وورية او وجبا آخر غير الوجود السابق لكونها تعريفات بالاعنى منه ضرورة كون هذه الامور اخص بالنظر
 الى الوجود وهذا ترديد يمنع الخلو لا مكان اجتماعهما بهما ليندفع ما قيل ان اعتبار مفهوم الوجود في هذه الامور غير مسلم وان كان مما يحتاج
 اليه في الواقع ضرورة ان تلك الامور اذا كانت محتاجة الى الوجود ومعرفة الوجود تكون متقدمة عليها او يكون الوجود اعملي منها ولما كان
 ههنا منطقتان ان يقال ان الفاعل ليس هو الموجود والمؤثر بل هو المؤثر وان كان الوجود لازما له وكذا المنفعل المتأثر وان كان التأثر في الوجود
 فلم يلزم الدور ولا التعريف بالاعنى اذ لم يؤخذ الوجود ولا ما يراوفه في تعريف هذه الامور دفعة لبقوله وحاصله اي كلام الشارح التنبية على انها
 تعريفات للوجود بما هو متأخرة عنه في الحصول فانه اذا سئل عن هذه الامور مضطرت بيانه الى الوجود او الى ما يراوفه فانه اذا سئل عن الفاعل
 والمنفعل مثلا او قيل لم صار هذا فاعلا او ذاك منفعا قيل في جوابه لان وجوده قبل وجود ذاك او بعده وكذا اذا سئل قيل لم صار هذا سببا
 قيل في جوابه لانه موجود متصف به فانه الامور وان لم يكن الوجود داخلا فيها لكنها متأخرة عن الوجود فلا تصلح لان يعرف بها الوجود وقد
 يقال يمكن الجواب عن السؤال بهذه الامور بدون اعتبار الوجود وما يراوفه فيقال في جواب من قال لم صار هذا فاعلا او ذاك منفعا انه
 لما كان هذا قبل الآخر صار هذا فاعلا والآخر منفعا وعلى هذا القياس فلا اضطرار في اعتبار الوجود وما يراوفه في تعريف هذه الامور فافهم

بشيء كونه الوجود مشتركاً مع غيره

قوله اشتراكاً مع غيره المدعى بحسب الظاهر بالنظر إلى المقصد السابق الموضوع لإثبات بدهية الوجود بالمعنى المصدري وايضاً بالنظر إلى ان الدلائل
الموردة لاشتراك الوجود لا تفيد الا اشتراك الوجود والمصدرى اشتراك معنى الوجود والمصدرى الاشتراعى بين الوجودات بحسب الحمل الموطناتى والموجودات
بحسب الحمل الاشتقاقي اذ الظاهر من بعض الوجودات اشتراكه بين الوجودات على نحو اشتراك الكل بين افراده ومن بعض الوجودات اشتراكه بين الوجودات
على نحو اشتراك العارض بين المعروضات اشتراكاً معنوياً على وجه الاجتماع فيكون كلياً بحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي الذي هو مصداقه
ونشأناً منزهة عن اشتراعى معنى واحد عن امور متكررة بحيث لا يكون بينها اشتراك اصلاً باطل قطعاً فاشتراكه كاشف عن اشتراك امر واحد يكون منشأ
لهذا المعنى البديهي التصوري واشتراكه مثل اشتراك معنى الاشتراعى على تقدير ان يكون كلياً فيكون صادقا على افراده مواطاة بان يكون تمامية
افرادها اذ على تقدير كونه جزءاً يكون جنباً فحتاج الى فصل فيكون مصداق الوجود مجموعهما وهو خلاف المفروض وعلى تقدير كونه عرضياً
لا يكون امراً متزاعياً والافلا بد من منشأ ويجرى الكلام فيه حتى ينتهي الى امر يكون بنفسه مصداقاً له ولا يكون متزاعياً هو الوجود الحقيقي مثل
اشتراك المتعلق بين المتعلقات كما ذهب اليه فرق من المتأين حيث قالوا الممكنات لا تتصاف لها بالوجود بل لها علاقة بالوجود الحقيقي الذي
هو الواجب مصححاً لحمل الوجود واطلاق اشتقاق عليها كما اطلاق الشمس على الماء بانسابها الى الشمس وثلث اشتراك الظاهر بين المظاهر كما هو قول
الصوفية على تقدير ان يكون جزءاً وعلى هذا التقدير يكون الوجود واجبا بالذات وصدق على الممكنات اما باعتبار تعلقها به تعلقاً مخصوصاً انتساباً
اليه انتساباً خاصاً كما ذهب اليه بعض المتأين من الحكماء او باعتبار اتحادها معها بمعنى ان الوجود شخص واحد موجود بذاته واجب لذاته ومع كونه
واحد احتياطاً في الكثرة ومتطورة تطورات شتى ومعينة بعينات لا تخص فني بالاطلاقا واجبة وتمييزاً ممكنة كما هو ذوق الصوفية العلمية قدس
اسرارهم وما ظن البعض ان المدعى بهذا ليس اثبات كون الوجود مشتركاً مع غيره بل المدعى ان اطلاق الوجود على الوجودات بمعنى واحد يعني
ان لفظ الوجود وموضوع المعنى واحد مشترك بين الوجودات فبعبارة المدعى اثبات الاشتراك المعنوي بحسب الواقع مع قطع النظر عن كونه موضوعاً
لمعنى واحد في اللغة لا ابطال الاشتراك اللفظي كما توهمه ائطان كيف ولو كان المدعى ما قلناه من البحث حيث ينبغي خارجاً عن وظيفة هذا
العلم لان بيان الوضع مما لا علاقة له بهذا العلم بل متعلق باللغة وكان من قبيل اثبات اللغة بالقياس مع ان اللغة لا تثبت الا بالمجاورة اصل
اللسان قال بعض الماهرين انما قال من قبيل اثبات اللغة بالقياس لان معنى اثبات اللغة بالقياس على ما هو المشهور اطلاق اللفظ على المعنى
الثاني بطريق الحقيقة لمشاركة لما وضع له اولاً في امر الذي هو علة صحة الاطلاق فيكون القياس تمثيلاً فصيلاً والجمهور على انه باطل لان الوضع
قد لا يكون لرعاية امر كوضع الابل والارض مثلاً فلا يقاس عليه شيء وقد يراد في امره انما لترجيح الاسم من بين الاسماء لا لصحة الاطلاق على كل
ما وجد فيه ذلك الامر كما في الحقائق الشرعية فلا يطلق القامورة على الدن فلا يجري فيه القياس ايضاً ونحن فيه ليس تمثيلاً لان الوجود المذكور
بعضها اقتراني وبعضها استثنائي لكن اثبات اللغة بهذا الطريق ايضاً باطل وليس بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية بل مع وضع الوضع ولا بد
للعقل في اثباته فيكون هذا البحث من هذا القبيل لانه اثبات اللغة بالدليل العقلي واما اطلاق اللفظ على المعنى بطريق التجوز لوجود علاقة يعتبر بها
نوعاً مبنية وبين المعنى الاول بالقياس فهو جائز لان اعتبارها فيه صحة الاطلاق كخطا يوجد فيه تلك العلاقة يصح الاطلاق بطريق التجوز قوله
اما على الاول آه محصل الاستدلال اننا قد نجزم وجود شيء ونتردد في خصوصياتنا شداً فانظرنا الى وجود الممكن جزئياً بوجوبه بسببه مع التردد في كونه واجباً

او يمكننا جبرها او عرضاً والتردد في الخصوصيات ليس موجبا لزال الجزم المتعلق بوجود ذلك بسبب علم ان الوجود مشترك بين جميع الخصوصيات
وايضاً قد تبدل اعتقاد كونه مكنياً الى اعتقاد كونه واجباً مع ان اعتقاد كونه موجوداً باق في الحالين لم يتبدل ولم يتغير فلم ان الوجود مشترك
بين الخصوصيات متوافقة مع: ا) الحاجة الترددية في الخصوصيات ينافي استمرار الجزم بشئ اذا كان عيناً او مختصاً به لان تبدل الخصوصية عين
تبدل ذلك الشئ او مستلزم له واورد عليه بانه لا يلزم من الجزم في شئ مع التردد في الخصوصية عدم العينية والاختصاص في نفس الامر
بحوان ان يكون شئ عيناً شئاً او مختصاً به في نفس الامر ولا يعلم العينية والاختصاص في جزم في احد هما وتتردد في الآخر نعم لو كانت العينية
والاختصاص معلومين لقم ما ذكره المستدل واما على تقدير كونهما مشکوكين فلا يتم اصلاً واجاب عنه الشئ بقوله تفصيله ان الوجود لو كان
عين الخصوصية قال في الحاشية المروء بالخصوصية الميتة بالخصوصية تغيير الشئ بوصفه انتهى او مختصاً به بالكانت العينية والاختصاص معلوم
او مشکوكين او كان عدماً معلوماً او كانا غير متصورين اصلاً فلهذا ارجح الاحتمالات فعلى الاول اي على تقدير كون الوجود عين الخصوصية
او مختصاً به مع كون العينية والاختصاص معلومين التردد في الخصوصية يستلزم التردد في الوجود ضرورة ان الجزم بامر ينافي التردد فيما
علم عينية واختصاصه له يعني ان الجزم بامر يستلزم كونه مجزواً به والتردد في جميع خصوصياته يستلزم عدم الجزم به فلا يتحقق الجزم عند
التردد في الخصوصيات وعند تبدل الاعتقاد بها على تقدير علم العينية والاختصاص بها وعلى الثاني اي على تقدير كون الوجود عين
الخصوصية او مختصاً به مع كون العينية والاختصاص مشکوكين التردد في الخصوصية وان لم يستلزم التردد في الوجود من حيث
هو لعدم المناقاة بين الجزم بامر والتردد فيما يشك عينية واختصاصه يعني ان الشك عبارة عن تجويز ثبوت شئ ونفيه عنه
فيمكن ان يقع التردد في المختص به والجزم بامر يشك في اختصاصه مع قطع النظر عن احتمال الاختصاص وعدمه فلا ينافي هذا الجزم لهذا التردد
فالتردد في الخصوصيات التي يشك في اختصاص الوجود بها وان لم يستلزم التردد في الوجود من حيث هو مع قطع النظر عن احتمال العينية
والاختصاص لكنه اي التردد في الخصوصية يستلزم التردد في الوجود من حيث انه عين او مختص اي من حيث احتمال العينية والاختصاص
لان الكلام في صورة الشك فيما نظر الى الاحتمال الاول لا يستلزم التردد في الخصوصيات التردد في الوجود وبالنظر الى الاحتمال الثاني
يستلزمه الحال ان المفردة في عدم وقوع التردد في الوجود اصلاً وهذا كلام من وجوده منها ان الجزم بوجود الجسم وتردد في كونه نفساً او
الجسمي او كونه مركباً من البيولى والصورة او كونه اجساماً صغاراً اصلية او كونه مركباً من اجزاء لا تتجزى فيلزم اشتراك الجسم في هذه الخصوصيات
واجاب عن بعض الكابرة بان الجسم بالوجه المجزوم به قبل قيام البرهان مع التردد في الخصوصيات بمعنى مشترك بين الخصوصيات بحيث
لو تحقق اية خصوصية من تلك الخصوصيات يصدق عليه الجسم بالوجه المتصور كما في الوجود لكن لما قام البرهان على استحالة بعض الخصوصيات
لم يصح اشتراكه بين الخصوصيات الواقعية وانت تعلم انه لا يلزم من استحالة بعض الخصوصيات عدم اشتراكه بين الخصوصيات الواقعية والا
يلزم عدم اشتراك الكلي بين افراد الواقعية او ما من كلي الا وبعض افراده متفق فاستحالة بعض الخصوصيات لا يمنع الاشتراك بين الخصوصيات
الواقعية كما زعمه راجح على ان اشتراكه بين الخصوصيات بمعنى ما لو تحقق اية خصوصية من تلك الخصوصيات يصدق عليها الجسم بالوجه
المتصور يتأتى على تقدير قيام البرهان على استحالة بعض الخصوصيات ايها لا يخفى ومنها ان النظر الى احتمال العينية لا يوجب صحة نظرية

ان كسبه و كسبه بانه لا يتصور في نفس الانسان او نفس فلو لم يكن هذا المتغير المدرك بالوجه الجزئي مشتركاً بينهما لا يتصور
 الجزم به مع انه في هذه السنين لو فرض مع انه جزئي الحقيقة لما اشترك فيها أصلاً و اجاب عنه الحق الدواني بان ترد الاستدلال به يعني على ان
 المحكي قابل للاشتراك فوجد بالان يكون اما شتياً فاذن وجود الامر الكلي لا يكون جزئياً حقيقياً بخلاف صورة النقص فان التردد هناك غير مبني
 على مثله فالتردد في السورة الاولى انما هو في ان بناء المفهوم على اى فرد يصدق وفي سورة النقص في ان هذا الفرد في اى مفهوم يندرج قال
 فيه عكس ما في الاول وان قررنا التردد في كون هذا الشيخ زيدا او عمرا او غيرهما من الجزئيات فالجواب ان التردد هناك ليس مبني على تجزئ
 الاشتراك الكلية تجزئ الاشتراك لا مطلق التردد وليس هنا تجزئ الاشتراك اصلاً بل مجرد التردد كما في كل من البيضيات المتشابهة بغيرها
 مع كونه مدركاً بالوجه الجزئي قد يشبهه بغيره فيصح التردد في ان هذه البيضة المتشابهة الآن هي تلك البيضة المتشابهة قبل ذلك يوم او تلك البيضة
 المتشابهة قبل ذلك يومين او غيرهما فان ذلك التردد مبني على الاشتباه لا على تجزئ الاشتراك وذلك اى اندفاع النقص المذكور لان التردد
 الجزئية الحاصلة من اشج المرئى من بعيد في الذهن مشتركة بين شجى الانسان والفرس على سبيل البيانية يعني ان اشج المرئى من بعيد
 وان كان مشتركاً بين شجى الانسان والفرس مثلاً على سبيل البيانية ولكن حقيقة الكلية مشتركة بينهما على سبيل الاجتماع وهو كلى ليس بجزئي
 فثبت ان الوجود اذا كان مشتركاً على وجه البيانية كان فرداً منتشر لئلا كان حقيقة كلية مشتركة على سبيل الاجتماع وفيه كلام اما اولاً فظان
 محصل النقص ان اشج المرئى جزئي الحقيقة فيصالح فلا يشترك الا ببلد ولا اجتماعاً بل تجزئ الاشتراك فيه لا اجل للاشبهاء و ذلك جار فيه فانا نجزم
 باشج المرئى مع التردد في انه انسان او فرس مثلاً فليزوم الاشتراك فيه ولو بدلا مع انكم لا تقولون به وان اعترضتم بان التردد هنا ليس الا
 من جهة وقوع الغلط لا من جهة مصلوح اشج للصدق بحسب الواقع يقال مثل هذا يجري في اصل الاستدلال ايضاً فاما هو كما فوجدنا انما
 قلناه لو كان المراد بالفرد المنتشر الصلح للاشتراك به لا الاجتماع فلا يلزم من تجزئ الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات كونه حقيقة مشتركة
 اذ يجوز ان يكون الوجود اماً مخصوصاً ولكن يجوز عقل اجتماعه مع كل خصوصية لعرض الغلط فلا يلزم ان يكون حقيقة كلية في الواقع وان كان
 المراد ما يجوز العقل صادقا على كثيرين ومشتراكاً بينهما بل هو على وجه الغلط فكون الفرد المنتشر بهذا المعنى في حقيقة كلية غير مسلم ولذا قال هذا
 غاية ما يمكن ان يقال هنا فليست امل وليعلم ان محصل الدليل انه لو لم يكن الوجود مشتركاً لزم من يقع التردد في الوجود عند التردد في الخصوصيات
 او يزول الاعتقاد به عند زوال الاعتقاد بها والتالى بطلان الملازمة فلو كان عيناً لها خطا به ان التردد في الخصوصيات هو بعينه
 التردد في الوجود واما لو كان مختصاً به فلا يتحقق مع كل خصوصية فلا يكون مختصاً به وبطلان التالى ظاهر بقى شئ وهو ان هذا الدليل لا يفيده
 الاشتراك الوجود المصدري اذ يجوز ان يكون هذا المفهوم المجزوم به مع التردد في الخصوصيات عرضياً ويكون الوجود حقائق متخالفات بالذات
 ويكون كل واحد منها عيناً او مختصاً باحد من تلك الخصوصيات المتزوجة فيها مع ان المدعى اشتراك الوجود الحقيقي وغاية ما يمكن ان يقال ان
 اشترج المفهوم الواحد لا يكون الا اذا كان اكثر من الخصصة لا اشترج عنها الواحد فذلك المفهوم المنتزع عن تلك الخصوصيات يجب
 ان يكون مصداقه ونشأ انتزاعه امر واحد مشتركاً بينهما فخال قولهم الوجه الثاني انه هذا الوجه لا يثبت اشتراك الوجود بين الوجودات
 اذ قولهم اننا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهري ووجود العرض فكنا نقسمه الى وجودات الانواع ونخصها

من غير ما على ان يكون له وجود مشترك بين اوجهه ان اوجه الاول وهو قوله لو لم يكن مشتركاً لا يتبع انهم به عند التردد في الخصوصيات
 لاثبات اشتراكه اي لاثبات اشتراك الوجود بين الموجودات اذ ان ثابت به اشتراك الوجود بين الخصوصيات وقد فسر الشارح بانواع الموجودات
 واشخاصها وهي الموجودات فيكون الوجود مشتركاً بين الموجودات وبما هي مشتركة الوجود بين الموجودات واشتراكه بين الموجودات متلزاماً
 ضرورة اذ ثبت اشتراكه بين الموجودات التي هي عوارض الموجودات ثبت اشتراكه بين معروضاتها ضرورة وجود العوارض في المعروضات
 مما يوجد في العوارض لوجه في المعروضات وكذا العكس يعني اذ ثبت اشتراك الوجود بين الموجودات ثبت اشتراكه بين الموجودات لاشتراك
 الوجود على الوجود ثم ان هذا الوجه وان كان بظاهره والاعلى اشتراك الوجود بمعنى مصدره بين الموجودات التي هي حصصه لكن يلزم منه
 اشتراك الوجود الحقيقي الذي هو مصداقه ونشأ انتزاعه بين هذه الخصوصيات لما عرفت ان منشأ انتزاع المفهوم الواحد لا يكون الا واحداً
 فيجب ان يكون مصداقه ونشأ انتزاعه امراً واحداً مشتركاً بينها مثال والتقسيم تصور على اربعة اوجه الاول ان يلاحظ المقسم والاقسام على
 التفصيل المراد بالملاحظة التفصيلية تصور الشيء بخصوصه على وجه يتاخر عما عداه وتبعية وبعبارة غير جامعة للكثرة كما يقسم الوجود الى وجودات
 ووجوب والممكن فيقال الوجود وجود واجب ووجود الممكن فالوجود قد يوصف بوجه يتاخر عما عداه وبعبارة غير جامعة للكثرة ولما يقسم وجود
 الى وجود الجوهري ووجود العرض فيقال وجود الممكن وجود الجوهري ووجود العرض وليس الغرض من هذا التقسيم بعد التقسيم بل قوله وجود الممكن
 مثال للتقسيم الاول والفائدة في ايراد مثالين للتبعية على ان التفصيل لا يجب فيه اعتبار التقييد بل قد يكون بوجه التقييد ايضا فاقول ان تقسيم الوجود
 الى اقسام مجزئة ان يكون تردى الى اقسام حقيقة كما يقال العيين اما بامدة او بوجوب او بكنهه ولا يجب في التردى تحقق معنى مشترك فلا ثبت اشتراك
 الوجود بمعنى هذا النوع من التقسيم ففقيه ان التردى عبارة عن الحكم بالتساوي بالوجود المشهورة فلما به فيه من وقوعه ان يشقوقه ودان الآخر في الوجود
 شقوقه واقع فلا يكون تردى الى اقسام حقيقة والتساوي ان يلاحظ المقسم والاقسام على الاجمال المراد بالملاحظة الالهية تصور الشيء بوجه كلي صادق
 عليه لا يميز حيث ان الخصصية بوجه بعبارة جامعة للكثرة كما يقسم وجود كل نوع الى وجودات افراده فيقال وجود كل نوع وجودات افراده فحق هنا
 التقسيم المقسم على الوجود وكذا الاقسام لم يلاحظ على وجه التاخر بل لوحظ بوجه كلي وبعبارة جامعة للكثرة الثالث ان يلاحظ الاقسام على الاجمال
 ودان المقسم كما يقسم الوجود الى وجودات الاشخاص وجود الجوهري والعرض الى وجودات النواحي فيقال الوجود وجودات الاشخاص وجود الجوهري والعرض
 وجودات النواحي فحق هذا التقسيم قد لوحظ المقسم على وجه التاخر بل لوحظ الاقسام على وجه التاخر بل لوحظ واحد الى فالمقسم لم يلاحظ التفصيل والاقسام
 اجمالاً مرتبة على الثالث وهو ان يلاحظ المقسم على وجه التاخر والاقسام على وجه التفصيل والتاخر كما يقسم وجود كل نوع الى وجودات الصنف
 والجنس ان يلاحظ كل نوع وجودات الصنف والجنس فحق هذا التقسيم قد لوحظ المقسم في هذا النوع من التقسيم على وجه التاخر بل لوحظ الاقسام على وجه التاخر بل لوحظ واحد الى فالمقسم لم يلاحظ التفصيل والاقسام
 على وجه التاخر بل لوحظ الاقسام على وجه التفصيل والتاخر كما يقسم وجود كل نوع وجودات الصنف والجنس فحق هذا التقسيم قد لوحظ المقسم في هذا النوع من التقسيم على وجه التاخر بل لوحظ الاقسام على وجه التاخر بل لوحظ واحد الى فالمقسم لم يلاحظ التفصيل والاقسام
 الوجود بين الموجودات اشتراكاً معنوياً اذ الوجه الاول لا يدل الاعلى اشتراك الوجود بين الواجب والممكن والجوهر والعرض لا بين جميع النواحي
 واشخاصها وقد يتصور ولا يمكن ان اشتراك الوجود بين جميع الموجودات يحصل بالتقسيم الاول مع انقسامه الى اقسامين الثاني والثالث بان ينقسم الى
 قوايه وجوده والواجب والممكن ووجود الجوهري والعرض ان وجود الجوهري والعرض وجودات لواعدها بالتقسيم الثالث ثم ينقسم الى

وجود كل نوع وجودات افراده وهو ان في ثبوت اشتراك الوجود بين جميع الموجودات فان قلته كل كفي انضمام الثاني فقط والثالث فقط الى الاول
ثبت كلاً ما عدا كفاية انضمام التفسير الثاني فقط فلان كفاية انضمامه اليه موقوف على ان يثبت ان وجود الجواهر والعرض لا يمكن الا بوجودها النوع
فيرجع الى انضمام التفسير الثالث فكم كيف انضمام الثاني فقط اليه واما عدم كفاية انضمام التفسير الثالث فقط اليه فلما ان يكون وجود الجواهر
وجودات انواعها وجودات الافراد فلا يلزم اشتراك وجودات الانواعها بين وجودات الافراد الا اذا ثبت ان النوع لا يوجد الا بوجودات
الافراد فيرجع الى انضمام التفسير الثاني فلا بد من انضمام التفسير الثالث على الافراد من بدو الامر من غير انضمام شيء بان يقال الوجود
وجودات الاشخاص الموجودة كلها والماذكور منها هو الطريق الاول اذ لم يقد ذكر الطريق الاول واما الثالث والثاني فمقد ذكرهما الشارح بقوله
وكذا في تقسيم الموجودات الى انواع واشخاص وفيه اي في هذا التقسيم نظر لان وجود الكلي قبل ان يتبع عن الجزئيات ليس غير وجودات الافراد
ذو سراد مناشي لا يتزاع، انكلي. ١٠. نزاع قبل الانتزاع لا يكون موجودا بوجود متاخر وجود المنشأ بل وجوده عين وجود المنشأ وعلى تقدير
ان يكون غير موجودا يكون بعد الانتزاع فليس كذا صاوقا عليها اذ لا وجود له في مرتبة الحكاية الذهنية وهو في هذا النحو من الوجود موجود بوجود
متاخر لوجود المنشأ فكيف يكون صاوقا على الافراد ومحمولا عليها فلا يصح تقسيم وجود الممكن ووجود الجواهر والعرض الى وجودات الانواع وذلك
لان الكلي قبل انتزاعه عن الجزئيات متحقق، ووجودا فلا يتصور ان يقسم وجوده الى وجودات اذ لا بد من تقسيم ان يكون متاخر مع الاقسام بوجه
الانتزاع لا تمايز بين الكلي والافراد بوجه من الوجود فكيف يصح تقسيمها اليها وبعد انتزاعه عنها له وجود ذهني متخصص بالاضافة اليه ولا يصدق هذا الوجود
على وجودات الافراد صلا فلا يقسم هذا الوجود الى وجودات الخارجية المحققة مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الذهنية وحمل المقسم وصدق وجوب
على الاقسام وجوابه ان الحاصل في الذهن وان كان له وجود ذهني متخصص بالاضافة اليه لكن المراد بوجود الجواهر مثلا عند تقسيمه الى اقسامها هذا
المقبوم مع قطع النظر عن تحققه في خصوص الملاحظة الذهنية والحاصل ان المراد بوجود الجواهر مثلا مقبوم لا صورته القائمة بالذهن ولا شك في اي
هذا المقبوم صاوقا عليه. ١٠. استلزامها فان كلامنا بوجود الجواهر والعدم يمكن الحجاب بوجه آخر وهو ان في المقصود تقسيم الوجود الى الوجودات
في مرتبة تنازلة من الاجزاس الى الانواع حتى ينتهي الى وجودات الاشخاص المقصود تقسيمها اليها بتقسيمات متعددة في درجة واحدة كما
في الشارح قدس سره. ١٠. تقسيم الوجود مرة الى وجود الواجب ووجود غير واجب مرة الى وجود الممكن ووجود غير ممكن. ١٠. في ما ينبغي وجوده
او تقسيم اليه الوجود ابتداء فلا يرد الاعتراض المبني على تقسيم الوجود بتقسيمات مترتبة تنازلة اعني تقسيم الوجود الى وجود الواجب والممكن وتقسيم وجود الممكن
الى وجود الجواهر والعرض وتقسيم وجود الجواهر والعرض الى وجودات الانواع ووجودات الاشخاص اذ لم يعتبر في تقسيم مطلق
الوجود الى الوجودات اضافة الى شيء من الكليات ثم الى وجود جزئية هذا الجواب كما اننا قد بعض الاكابر قد غير جاسم لما في الشبهة اذ للسائل ان
يقول ان اريد تقسيم الوجود قبل ان يتزاع عن الجزئيات فهو متاخر غير متاخر صلا وان اريد تقسيمه بعد الانتزاع فهو موجود بوجود متاخر
صلا فلا يصدق. ١٠. ما يصح تقسيمه اليها سواء كان تقسيمه بتقسيمات مترتبة تنازلة او بتقسيمات مترتبة في درجة واحدة فالجواب الخامس لما
الشبهة بالجواب الاول فافهم قوله لان آه لما كان قول الشارح ان حقيقة التقسيم مخصص الى مشترك غير شامل تقسيم المتصل الى اجزائه
اتلبيه بتقسيم المتصل الى اجزائه لعدم اشتراكه في الاجزاء ضرورة ان الكل لا يصدق على الاجزاء وفيها فليس فيها مخصص الى مشترك قال في

التقسيم عبارة عن أحداث كثيرة في المقسوم وهو تحقيق حقيقة إذا كان المقسوم أي المقسم متشابه مع القسام قبل القسمة وهو بالذات منقسم في تقسيم الكل إلى جزئيات إذا كان الكل الذاتي بحسب وحدة البهية جنسية كانت أو نوعية منقسمة إلى جزئيات بعضها بغيره ومنوعة أو شخصية إليها وهو المراد بقول الشارح ضم شخص له مشترك وتقسيم متصل الواحد إلى أجزاء التحليلية ضرورة أن الأجزاء التحليلية متحدة مع الكل في البهية وأحداث الكثيرة فيه في بهية بحسب أجزاء تمايزه في الوضع وكون الوجود سواء كان بحسب العكس أو التوابع جزئياً أو التقليل كلياً أو التقسيم الكلّي العرضي إلى جزئيات وتقسيم المنفصل إلى أجزاء منقسمة بالعرض لا بالذات يعني أن تقسيم الكلّي العرضي إلى جزئيات بالعرض بواسطة انقسام معروف منه إليها وكذا التقسيم المنفصل إلى أجزاء تقسيم بالعرض لا بالذات لأن العدد ليس متشابه مع الواحد كونه البهية الاجتماعية معتبرة في العدد عرضاً ودخولاً بخلاف الواحد وأورد عليه بأن قبول القسمة إلى الأجزاء من خواص الكم مطلقاً فاعني قوله تقسيم الكم المنفصل إلى أجزاء تقسيم بالعرض واجب بأن حقيقة القسمة لا توجد إلا فيما يكون المقسم والاقسام متدين بالذات قبل القسمة وليس كذلك تحقق القسمة فيه بالعرض والمجاز وما وقع في تعريف الكم مطلقاً أنه لا يقبل القسمة لذاته فحمل على عموم المآز قوله وقد قيل آه جواب آخر للسؤال المصدر بقوله لا يقال آه حاصل السؤال المصدر بقوله لا يقال أن تقسيم الوجود إلى وجود واجب ووجود ممكن إنما هو لكونه مشتركاً لفظياً بينهما كما أن تقسيم العين إلى الفؤارة والباصرة إنما هو لكونه مشتركاً لفظياً بينهما فالوجود لفظ واحد له معان كثيرة وليس معنى واحد مشترك بين أفراد كثيرة واجب عنه الشارح أولاً بقوله قسمته الوجود آه وثانياً بقوله وقد قيل آه ومحصله أن تقسيم العين إلى الفؤارة والباصرة ليس من جهة الاشتراك اللفظي بل إنما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين والمسمى مشترك معنوي بين جميع المعاني ولولا هذا التأويل لم يكن تقسيمه بآل ترديداً فيرجع إلى الاشتراك المعنوي وإذا لم يكن تقسيم العين إليها من جهة الاشتراك اللفظي فكيف يقاس عليه حال تقسيم الوجود واعتراض عليه المحشى بقوله والظاهر أنه غير متوجه على السؤال لأن حاصل السؤال أن الوجود على تقدير الاشتراك اللفظي تقسيم باعتبار تأويله بالمسمى لفظ الوجود كما أن العين تقسم كذلك والتأويل دليل الاشتراك اللفظي لا المعنوي وانت تعلم أن هذا بعيد ما قال الشارح ربح ورواه أو حاصله أن الاشتراك المعنوي الذي أثبت الاستدلال لا يقطع مادة الاستدلال أو للعرض أن يقول يجوز أن يكون تقسيم الوجود أيضاً بهذا التأويل وهذا النوع من الاشتراك المعنوي لا يثبت المقصود أعني تحقيق المعنى الواحد الذي يشترك فيه الموجودات بأسرها قوله سواء كان آه بهذا التقسيم بالنسبة إلى الأفراد قد عجز المحشى بالنسبة إلى الحقيقة فقال وسواء كان حقيقة نوعية أو حقيقة جنسية وسواء كان حقيقة ذاتية أو حقيقة

الأفراد أو عرضية لجهتها الذاتية لبعضها أو عرضية لبعضها قوله وجه الثالث آه محصله أن مفهوم العدم واحد فلو لم يكن المفهوم الوجود واحداً لم يطل البحث العقلي بين الوجود والعدم فإذا قلنا زيداً ما موجوداً أو معدوم لم يحزم العقل بالأخصار فيها لجزأ أن لا يكون معدوماً ولا موجوداً بالمعنى الذي قصدها بوجود المعنى آخره رد عليه أنه لا حاجة إلى أخذ وحدة العدم بل أخذ وحدة العدم مستدرك لا دخل له في الاستدلال أو على تقدير تعدده يكون بطلان المحصر بطريقين أحدهما أن يكون شيئاً معدوماً بعدم آخر فيقال في المثال المذكور يجوز أن يكون زيداً متصفاً بالعدم بمعنى آخر فيزيد اختلال المحصر واعتداده بالشراح في خواشي شرح التجريد القديم بأن طرفي المحصر على تقدير وحدة العدم وتعدد الوجود والعدم المطلق والنزاع الخاص فيبطل المحصر العقلي بينهما لا احتمال وجود آخر أي لا احتمال كون زيداً مثلاً موجوداً أو معدوماً سوى الوجود الذي قصد المحصر بينهما وبين العدم وعلى تقدير تعددهما أحد طرفي المحصر الوجود الخاص والطرف الآخر العدم بمعنى سلب هذا الوجود فيحصل المحصر العقلي بينهما إذ لا يتصور الخلوع من شيء

وسلب الاستيلاء ارتفاع الشك من ذلك تعلم اننا نجزم بالحصر بين الوجود والعدم في قولنا الشئ اما موجود او معدوم من غير ان يتصور العدم بهذا
 المعنى اى بمعنى سلب الوجود وانما صان قولنا زيد موجود او معدوم نجزم بالحصر فيه من غير ان يتصور العدم بمعنى سلب الوجود وانما صان قولنا
 العدم بهذا المعنى خارجا بالحصر فلا يكون الحصر عقليا الا ترى ان من قال ان معنى العدم غير مضاف الى الوجود مطلقا يحكم بانى بالحصر بين الوجود
 والعدم مع ان العدم عنده غير مضاف الى الوجود فنعلم ان الجزم بالحصر بين الوجود والعدم لا يتوقف على تصور العدم بهذا المعنى ويرى عليه
 ان غرض الشارح انه على تقدير ان يكون العدم متقددا كل عدم يقع اما بقا له من الوجود والحصر بين الشئ ورفعه عقليا ليس بينه واسطة اصلا
 وهذه المقدرة ليست واسطة وقولنا اننا نجزم به ان اراد به اننا نجزم بالحصر ان لم يتصور العدم من حيث انه رفع للوجود فهو باطل اذ لا نجزم بالحصر
 لاننا لا يمكن الا ان تصور الشئ ورفعه باهواك وان اراد به اننا نجزم بالحصر ان لم يتصور العدم بهذا المعنى اى سلب التفصيل بل كفى تصور الاجزاء
 فعلى تقدير تسليمه يتم كلام الشارح ايضا فانه ايضا رفع للوجود وانما هو الوجود ليس الا التفصيل المتعبر في حقيقة فالموجودية بالوجود والخاص الآخر
 لا ينافى المعنى وسية بهذا العدم الخاص لانه ليس فعلا وكذا المعدومية بعدم آخر لا ينافى المعدومية بهذا العدم الخاص وكذا لا ينافى الموجودية بالوجود
 الخاص الذى ليس مرفوعة فان قيل اذا تصور العدم اجمالا لم يعلم انه سلب لانه الوجود الخاص فخرج عن شئ عن الوجود الخاص وهذا العدم الخاص
 يقال على تقدير اشتراك الوجود والعدم ايضا بطل الحصر اذ لم يعلم عند تصوره اجمالا انه مضاف الى الوجود فان قلت انه من العلوم انه ايضا
 الا الى الوجود يقال فقد حصل الجزم بالحصر بواسطة هذه المقدرة فلما يكون عقليا واضح ان الجزم بالحصر ليس بواسطة العلم بان هذا رفعه بل
 الرفع والمرفوع من شأنهما ان يجزما بحدود تصورهما انما لا يجتمان ولا يرفعان وهذا هو الحصر العقلي كذا فانه بعض الاكابر قد قالوا والسر فيه اى في
 حصول الجزم بالحصر من غير ان يتصور العدم بسلب هذا الوجود ان الوجود صورة واحدة وللعدم صورتين اجمالية غير معتبر فيها الاضافة
 ويعبر عنه بالفارسية نيتى وتفسيرية باعتبارها الاضافة الى الوجود ومنا هذا الحكم اى مناط الجزم بالحصر بين الوجود والعدم ليس الا الصورة
 الاولى دون الثانية فعلى ما ذكره الشارح لا يكون الحصر عقليا لانه جل مناط الجزم بالحصر صورة الثانية فلم يكن الحصر بناء على تقدير كونها متعبرين
 عقليا لان تصور العدم بهذا النحو اى بالمعنى التفصيلي خارج عن تصور طر في الحصر كما ان تصور الانسان بالكنه في قولنا الشئ اما انسان او
 ليس انسان خارج عن تصور طر في الحصر في الانسان واللا انسان قد عرفت ان العدم سواء اخذ مجمل او مفصلا رفع للوجود قطعا او محصورا
 النقيضين ضرورى مع ان السلب ان كان متقددا فى نفسه مع قطع النظر عن الاضافة الى الوجود الخاص يعود الاشكال بمعنى لو كان السلب
 متقددا فى نفسه مع قطع النظر عن الاضافة الى الوجود يعود الاشكال عدم بقاء الحصر العقلي في قولنا الشئ اما موجود او معدوم كما كان عندنا عند
 العدم فيكون اخذ العدم مستدركا لاحتمال ان يكون شئ موجودا بغيره او مسلوبا بالسلب اى بغيره السلب الذى قصد الحصر بينه وبين
 الوجود ويكون هذا السلب خافا الى وجوده اى الى وجود هذا الشئ ورفعه من غير ان يدخل الاضافة فيه فلا حاجة الى اعتبار وحدة الوجود
 نظر اذ على تقدير تعدد مفهوم العدم يجوز ان لا يكون كل عدم صالحا للاضافة الى وجود خاص بل قد يكون نقيضا له من غير ان لا اندام
 فلانه بطل الحصر العقلي وان كان العدم واحدا فى نفسه متقددا بحسب الاضافة الى الوجود يلزم خلاف المفروض اذ المفروض تعدده وذلك
 انشده اى انه بسبب الاضافة لا ينافى وحدته فى نفسه فيكون العدم واحدا مع فرض تعدده لا يقال فيجوز من العدم على تقدير تعدده

العدم الذي هو مقابل الوجود الخاص فيكون طرفا المحصر على ذلك التقدير الوجود الخاص بالعدم الخاص وهو متقابل فيكون المحصر عقليا اذ لا يتصور
 الخلو من شئ في نفسه لاننا نقول المحصر العقلي عبارة عما يحزم العقل فنيحجرت تصور الطرفين لما بالنظر الى شئ آخر يحزم بالمحصر نظرا الى تعدد العلم
 وكونه مقابل الوجود فلا يكون هذا المحصر عقليا وفيه ما اذا بعض الاكابر قد ان مقصود المقترض ان العدم الخاص مقابل للوجود الخاص فتنقض
 له المحصرين الشئ ونقيضه ضروري اذ ان التناقض واسطتي اثبات المحصر فلو تعدد العدم لم يكن طرفا المحصر الوجود الخاص والعدم
 الخاص والمحصرين ثابت بل لا يجب فلا بد من اخذ وحدة العدم فلا استدراك وايضا لو تم ما ذكره لم يبق المحصرين الايجاب والسلب التناقض
 عقليا واغتر من عليه اي على الشارح شارح التجريد باليد بانه لا معنى للعدم الا ما ياتي في جميع الوجودات اعلم انه قال شارح التجريد مقترضا على الشارح
 ان المحصر العقلي هو الوجود والنظر اليه يحزم بالانحصار وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة جانبية في ان الشئ لا يكون موجودا لوجود غيره ولا لغيره
 بعدم غيره واذا قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعد من الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوه الخاص بل كان خاصا
 فاذا وجد زيد بوجوه آخر معدوم بعد من آخر صدق انه ليس موجودا بوجوه الخاص وكذب انه معدوم بعد من الخاص في العقل يحزم بالانحصار
 في قولنا الشئ كما موجود بوجوه الخاص ولا ليس موجودا بوجوه الخاص ولا يحزم العقل بالانحصار في قولنا الشئ كما موجود بوجوه الخاص والعدم
 معدوم بعد من الخاص اللاحق ملاحظة تلك المقدمة الاحتمالية فلا يكون محصر عقليا بانه كلامه فقد حل العدم على ما ياتي في جميع الوجودات وذلك لان
 اولى ان زيد معدوم بعد من الخاص ليس في معنى ليس موجودا بوجوه الخاص واستدل عليه بانه ان وجد بوجوه آخر معدوم بعد من آخر
 صدق انه ليس موجودا بوجوه الخاص وكذب انه معدوم بعد من الخاص وذلك لان العدم مفهوم لا يجمع مع الوجود أصلا فلو وجد بوجوه
 آخر لم يصدق انه معدوم بعد من الخاص مع انه يصدق انه ليس موجودا بوجوه الخاص فالوجود بوجوه آخر ليس مناقضا لسلب وجوده
 بل انما ياتي في سلب جميع الوجودات ولذا لو قال احد زيد معدوم ثم يقبل موجود بوجوه آخر نسب العقل الى التناقض وذلك لعدم من الوجود
 معنى ياتي في جميع الوجودات وهذا المعنى سواء كان واحدا في جميع الهيئات المعدومة ومتعددا بحسب تعدد ما لا يكون الترويض بينه وبين الوجود
 حاصرا لاحتمال ان يكون موجودا بوجوه آخر سوى هذا الوجود الخاص فلا حاجة الى اخذ وحدة العدم وانت خبير بان معنى العدم سلب الوجود وهو
 المتبادر منه والتعارف عند الجمهور فيكون معنى العدم الخاص على تقدير ان يكون معنى مضافا الى الوجود سلب الوجود الخاص فيكون العدم
 الخاص سلبا للوجود الخاص وهو لا ياتي في الوجود الا كما قال الشارح بل انما ياتي في هذا الوجود وما ذكره شارح التجريد من معنى العدم وهو انما ياتي
 جميع الوجودات معنى على ما قيل ان معنى العدم الخاص غير مضاف الى الوجود الخاص بل معناه ما ياتي في جميع الوجودات فاخذ العدم في العقل
 بالمعنى الذي ليس هو معناه عند الجمهور او معناه عند الجمهور العدم المضاف الى الوجود المتناقض له وقد اخذت في الدليل على مفهوم
 غير مضاف وادعى ان هذا المعنى بنفسه في ذاته مناف للوجودات باسرها فهو في حكم اخذ المقدمة الاخرى وهي ان العدم عبارة عما ياتي في جميع
 الوجودات وبه يختلف تقريره ويصير تقريره آخره الحاصل ان المتبادر من العدم سلب الوجود فيكون العدم الخاص سلبا للوجود الخاص وهو
 لا ياتي في الوجود الا كما وان اخذ العدم بمعنى آخر غير سلب المضاف الى الوجود كما هو ظاهر كلام شارح التجريد فهو ليس معناه عند الجمهور ولا ياتي
 من لفظ العدم وتنافية جميع الوجودات انما هو اذا اخذ مضافا الى الوجود المطلق فاخذ العدم في الدليل بهذا المعنى الذي ليس هو معناه عند

الجمهور في حكم اخذ مقدمة اخرى وبغير مختلف تقرير الدليل فلا يرد والمعارض على ما اخترض عليه وعمل قوله فاخذ العدم او توجيهه بما قال المحقق الدواني
 في الحاشية القوية ان ما ذكره الشارح ليس اختصارا للدليل بل تركا للمقدمة اعني وحدة العدم واستعمالا للمقدمة اخرى مكانها كما يظهر من
 التقرير حيث اخذ فيه ان المعقول من العدم معنى لا يباح شيئا من الوجودات فلما استدرك في أصل الدليل اذير وعليه ان تفسيره للفظ وبيان
 المراد منه ليس اخذ مقدمة اخرى حتى يكون بمقابله وحدة العدم في التقرير الآخر وحصل التوجيه ان اخذ العدم في الدليل بهذا المعنى الذي
 ليس هو معناه عند الجمهور وان لم يكن اخذ مقدمة اخرى لكن في حكم اخذ مقدمة اخرى اذ به مختلف تقريره ثم يمكن تقرير الدليل على وجه يدل
 على اشتراك الوجود والعدم معا بان الوجود مقابل للعدم تقابل الايجاب والسلب اذ المحصر العقلي لا يتاقي الا به ولو كان احدا المتقابلين
 متعدد او دون الآخر لم يحصل التزويد الخاص بينهما فلم يبق المحصر عقليا فلا بد وان يؤخذ كل من المتقابلين واحدا وفيه ان هذا ايضا انما يتم اذا اخذ
 وحدة العدم ثم اجري الدليل في وحدة الوجود واخذ وحدة الوجود ثم اجري في وحدة العدم اذ على تقدير تعددهما يختل المحصر كما علمت فتا
 يمكن تقرير الدليل بان الوجود مناقض للعدم وكذا العدم مناقض للوجود والنقض مفهوم واحد لازم للمناقضتين فكذا المناقض لاي
 فكل اكل واحد من المناقضتين عني الوجود والعدم يكون واحدا لا استلزام وحدة اللازم وحدة الملزوم وفيه ان كون مفهوم المناقض واحد شخصيا
 في غير المنع لجواز ان يكون للعدم مع وجود مناقضته ومع وجود مناقضته اخرى وكونه واحدا نوعيا وان كان مسلما لكنه لا يوجب كون المناقض
 واحدا لجواز ان يكون المناقض شيئا متعدد وتحقق حصته من المناقض بينه وبين واحد من مناقضه وحصة اخرى بينه وبين مناقض اخر
 وربما يقرر الدليل بان كلام من الوجود والعدم مناقض للآخر وحدة المناقضتين يستلزم وحدة المناقضين بالضرورة ان المناقض لا يكون
 الا بين مفهومين علم ان اثبت بهذا الدليل وحدة الوجود فلا بد من اخذ وحدة العدم بان يقال مفهوم العدم واحد ومن مناقض الوجود وحدة احد
 المناقضتين يستلزم وحدة المناقض الآخر فيكون الوجود ايضا معنى واحدا وان اثبت به وحدة العدم فلا بد من اخذ وحدة الوجود فيقال مفهوم
 الوجود واحد وهو مناقض للعدم ووحدة احد المناقضتين يستلزم وحدة المناقض الآخر ضرورة ان المناقض لا يكون الا بين مفهومين فيكون
 للعدم ايضا معنى واحد واستدل على وجوب كون المناقض بين المفهومين بقوله ولو لم يكن احدهما واحدا بل يكون متعدها مع وحدة الآخر لطلعت
 العقلي بينهما يعني لو كان احدا المناقضتين واحدا لآخذ متعدد البطل المحصر العقلي بين المناقضتين لجواز ارتفاع الشيء واحد من نقيضه مع بقاء
 النقيض الآخر وكذا يجوز ارتفاع هذا النقيض مع بقاء النقيض الاول وهما شك مشهور وهو ان العدم نقيض الوجود وان رفعة ورفع كل شيء
 نقيض له فيكون الوجود ايضا نقيضا له فان كون احد المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له لعدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه
 فقد تحقق له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس الثاني غير الاول لان تصور الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف الاول والجواب ما قال
 المحقق الدواني في حاشيته شرح التجريد ان العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا له بهذا الاعتبار لا
 في قوة السالبة السالبة المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود الذي هو في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب
 الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي هو في قوة السالبة السالبة المحمول وكون الوجود الذي هو
 في قوة الموجبة وقد اكمل الصمد المعاصر المحقق الدواني كون المرفوع نقيضا للمرفوع بناء على ان نقيض كل شيء رفعه وهذا ليس بشيء لانهم قد اجماعوا على

ان التناقض يكون من الجانبين فمثل قوله قلنا انه محصل الاعتراض انه انما يبطل المحصر العقلي لما يريد بقوله موجود موجود بوجه خاص من الوجوه المتعددة واما اذا اريد به ما يصدق عليه الوجود فلماذا اذج بصير المعنى اما موجودا باحدى الوجودات او ليس موجودا اصلا ولا ريب في كونه محصرا عقليا وحاصل الجواب انه يخرج يكون المحصر بملاحظة لفظ الوجود واما وضاعه فلا يكون محصرا عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه وذلك لان مال هذا المحصر ان شئ اما ان يكون موجودا باحدى المعاني التي وضع لفظ الوجود بانها اولاد ذلك مما يتغير بان يفرض لفظ الوجود موضوعا لا قل من تلك المعاني او لاكثر منها فيلزم تغير حال الشئ في كونه موجودا او معدوما بغير تغير الاوضاع وهذا بطا واورد عليه اولاد بالبحر ان يكون المحصر بملاحظة احدى تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة اطلاق لفظ الوجود عليها فان هذا المفهوم شامل للجميع ولو على البدلية وهذا غير مناف للاشتراك اللفظي وثانيا بانه لم يلاحظ في هذا المحصر اللفظ ولا الوضع فلما معنى لقول الشارح في كان المحصر بملاحظة اللفظ واما وضاعه فاجابا عن المحشى بقوله وجوده محتمل معنيين الاول الفرق والتنشيز من الوجود والثاني ما يطلق عليه لفظ الوجود والمعنى الاول يستلزم الاشتراك المقصود ضرورة ان فردا ما يصدق على جميع افرادة على سبيل البدلية فيكون له طبيعته كلية يصدق عليها على وجه الاجتماع ايضا كما حققه من قبل فيكون الوجود مشتركا معنويا بين الوجودات على سبيل الاجتماع فانزع الايراد الاول اذ قد ثبت الاشتراك المعنوي والمعنى الثاني يوجب ملاحظة اللفظ ووضعه فانزع الايراد الثاني ولما كان الاول يستلزم المدعى يعني الاشتراك المعنوي حمله على محل الشارح الوجود والواقع في كلام المورد على المعنى الثاني وهو ما يطلق عليه لفظ الوجود واجاب بحسب الحاجة الى الجواب بحسب المعنى الاول كما لا يخفى قوله اذ تعلم انه لما ثبت الشارح اشتراك الوجود بين الموجودين اشتراكا معنويا اراد المحشى ان ثبت اشتراك العدم بين المعدومين فقال وتعلم بالضرورة ايضا ان بين الوجود والمعدوم من الشراكة في السلب في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم فالعدم ايضا مشترك معنوي كما ان الوجود مشترك معنوي قوله فلم يتميز الواجب عن الممكن اذ اى يصدق الواجب ولكن على شئ واحد باعتبار الوجودين ولا يكون قسمة للموجود اليها قسمة عقلية لان القسمة العقلية عبارة عما يكون الانفصال فيما بين الاقسام حقيقيا فتكون الاقسام فيما تبانته غير مجمعة في شئ واحد فان قيل كون الشئ الواحد موجودا بوجودين باطل قطعاً فبطلان القسمة العقلية على هذا الاحتمال الباطل غير شنيع يقال كون شئ موجودا بوجودين وان كان متشاكلا توقف القسمة عليه في كونها عقلية ضرورة ان بطلان كون شئ موجودا بوجودين مقدمة اجنبية لا دخل لها في المحصر العقلي واثبات المحصر العقلي على المقدمة الاجنبية في كون القسمة عقلية وبسبب الجواب بان الجواب بنى على بطلان كون شئ موجودا بوجودين وظاهر ان هذه مقدمة اجنبية لا دخل لها في القسمة العقلية واثبات القسمة على المقدمة الاجنبية في كونها عقلية قال بعض الاكابر قلة ان كون القسمة عقلية لا يجوز احتمال اجتماع الاقسام وارتفاعها ولو احتمالا باطلا غير ظاهري كيف وجاز احتمال ضروري الطرفين باق وان كان ضمنيا باق في النقاش فلما بد من ان يراد بكونها عقلية كونها بدائية عند العقل وهذا لا ينافي قيام احتمال باطل عند العقل ضرورة قوله وهذا نسخا فتاه اعتراض عليه بان الظاهر ان علته الخافضة هي ان الحق عدم الاشتراك اللفظي ورجح يكون مذهب من يقول بكونه مشتركا لفظيا بين الجميع يخفف عنه واما النظر بين الواجب والممكن في ذلك فليس تحكما حتى يكون سببا للسخافة واجاب عنه المحشى بقوله علما اراد ان اثبات المعنى العام للوجود ثم تخصيصه ببعض الموجودات اى الممكنات تخفيف في نفسه لكونه تخصيصا بلا تخصيص اذ اثبات المعنى العام للوجود ثم الحكم بكونه عام في الممكنات دون

الواجب تحكم فالتفرقة بين الواجب والممكن بان الوجود مشترك معنوي بين الملكات ومشارك لفظي وبين الواجب بخيف جدا ونف من نفى هذا المعنى بالكلية كما ذهب عليه من يقول بالاشتراك اللفظي بين الجميع قال بعض تافري كلام الحاشي ان الحكماء ذهبوا الى ان وجود الواجب تعالى عين ذاته ووجود الملكات زائد على ذاتها ومشارك بينها فالوجود الواجب والوجود الامكاني متباينان غير متشاكسين الا في اللفظ فالذهب الذي نقل عن الكشي بعينه ذهب الحكماء مع انهم يذكرون الاشتراك اللفظي ويثبتون اشتراكه بين الموجودات كلها واجبا كان او ممكنا كما ذكر في المشرح في قول المقصد فالاعتماد على ذهب الحكماء ونسبة الساقية الى مذهب الكشي كما وقع في المتن والمشرح في غير موضع ثم اجاب عنه بان المفهوم من الوجود معنى انتزاعي يعمم عن الفاعلية يستوي وهو مشترك بين الموجودات كلها ومعنى كونها في الواجب تعالى انه بنفس ذاته مصداق حل ذلك المعنى الانتزاعي من غير اعتبار حثية زائدة كما يقال التقدم والتأخر عين للزمان يعني ان مصداق كلهما نفس ذات الزمان وهو حاصل في الوجود تعالى بالنسبة الى الوجود المصدري وذلك المعنى الانتزاعي زائد في الممكن يعني ان مصداق حله لا يكون نفس الذات بل من حيث الاستعداد الى الجاهل فالحكماء يقولون بالاشتراك ذلك المعنى الانتزاعي بين الموجودات كلها واجبا كان او ممكنا اشتراكا معنويا مع القول بانه عين في الوجود والامكاني الممكن المعنى الذي ذكره وانت تعلم ان الوجود يطلق على معنيين الاول المعنى المصدري الانتزاعي والثاني مصداقه ونشأ انتزاعه فالاول لا يرب في اشتراكه بين الواجب والممكن يعني ان المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية يستوي متفرع عن جميع الهيئات واجبة كانت او ممكنة على السواء فاما المعنى الثاني فهو في الواجب نفس ذاته وفي الممكن امر زائد على ذاته على ما هو المشهور اذا لم يكن عندهم لا يكون مصداقا للوجود المصدري ونشأ الانتزاع بلا قيام امر بذاته وليس الكلام هنا في الوجود المصدري بل في مصداقه ونشأ انتزاعه ولا يرب ان وجود الواجب بهذا المعنى في الواقع لوجوده لم يكن عندهم ومن ثم تراهم يقولون للوجود حقيقتان احداهما عين الواجب سبحانه والثانية امر مشترك بين الملكات برمتها وهذا هو انتزاع الكشي فخلا وجه الملاير وعليه والاعتماد على مذهب الحكماء كما وقع من الشارح قوله فانخصرت هذه الاحتمالات العقلية هنا بالنظر الى كون الوجود نفس المميتة في الواجب والممكن جميعا او جزوا لهما اكونه زائدا فيهما او كونه نفس المميتة في الواجب وجزوا في الممكن او بالعكس وكثيرا ما يمتد في الواجب وزائدا عليها في الممكن وبالعكس تسعة والمذاهب المعتدة بها ثلاثة الاول كونه عين المميتة في الواجب والممكن جميعا واختاره الشيخ الاشعري والثاني كونه زائدا في الواجب والممكن جميعا وهو مذهب الكشيين والثالث كونه عين في الواجب وزائدا في الممكن وقد اختاره الحكماء المشافون وتحقيق في هذا المقام ان الوجود قد يطلق ويراد به معناه المصدري وهو مفهوم بدسي يتصوره كل احد يعبر عنه بالفارسية يستوي وهو معنى اعتباري لا يمكن ان يكون عيناً لشي من الموجودات سوى نفسه ولكونه معنى اعتباريا لا يتحقق له بنفسه في الواقع يستحيل ان يكون ذلك المعنى مصداقا للوجودية الاشياء ومصحح الانتزاع الموجودية عنما قد يطلق ويراد به مصداق هذا المعنى الانتزاعي ونشأ انتزاعه وهو متحقق في نفس الامر لا فرض فافرض: انتزاع متفرع والا لكان موجودية الاشياء باعتبار الاعتبار وهذا سفسطة فاما ان يكون نشأ انتزاع هذا المفهوم ومصداق حله نفس المميتة التي يتفرع هو منها بل زيادة امر عليها في الواقع وبلا عرض حيثية لها في نفس الامر او يكون مصداق حله ونشأ انتزاعه امر زائد على المميتة عارضا لها في نفس الامر سواء كان منضما الى المميتة او متفرعا عنها والثاني بطلاناً اما اولاً فلان ذلك الامر لا يمتد اما ان يتحقق في مرتبة نفس المميتة فيكون عين المميتة وذاتيا مع ذاتياتها فلا يكون عارضا لها في نفس الامر ولا زائدا عليها في الواقع ولا يتحقق

مذهب الكشي في الوجود

في مرتبة نفس المهيبة فيكون عارضاً لها بعد تلك المرتبة ولو وجدته بالذات فان العارض اى عارض كان لا بد وان يتاخر عن تقدم مرتبة
 المعروف فالمهيبة في تلك المرتبة المتقدمة على عروض هذا العارض اما ذات او ليست شيئاً اصلاً على الثاني لا يكون مصداقاً لمحل نفسها وذاتها
 عليها ايضاً على الاول يلزم كونها مصداقاً للوجود قبل عروضة كونها مصداقاً للكون فلا يكون ذلك الامر انما هو المصداق المطابق للوجود
 لا يقال يجوز ان يكون ذلك الامر منفصلاً عن المهيبة لانا نقول على هذا التقدير اما ان يكون منشأاً لتعارض الوجود عن المهيبة علاقة وارتباط
 بينهما وبين ذلك المنفصل او لا على الثاني لا يعقل انتزاع الوجود عن الحقيقة بل انما يتعارض الوجود عن ذلك المنفصل فلا يكون المهيبة موجودة شيئاً
 الكلام في منشأاً لتعارض الوجود عن ذلك المنفصل وعلى الاول تبين القول ان منشأاً لتعارض الوجود وذوات الحق وانفسها بل لا زيادة
 امر عليها اصلاً واما ثانياً فلان الوجود لو كان عارضاً للمهيبة في الواقع كان له قيام بالمهيبة بالاعتقاد او انتزاعاً فيكون الوجود عرضاً و
 موضوعاً له فيلزم تقدم المهيبة عليه بالوجود وضرورة تقدم الموضوع على اعراضه فتكون المهيبة موجودة قبل عروض الوجود لهما والوجود
 لا بد وان يكون شيئاً متصلاً قائماً بالفعل قبل ان يقوم به العرض القوي بوبالقياس اليه موضوع كما صرح به شيخ في قائله في باب الشك
 والاسيل في نفى عرضيته مع القول بكونه قائماً بالمهيبة او على هذا التقدير يكون حالاً فيما نعتاها في نفس الامر مطلقاً من ان يكون حالاً
 بالقياس اليها حال الاعراض الانتزاعية بالقياس الى موضوعاتها واما ثالثاً فلانه على تقدير عروضة للمهيبة لانا ان يكون عروضة لهما اعتقاداً
 هو بديهي الاستحالة وانما عارضاً فيلزم كونه موجوداً بوجود المهيبة وانه عرضاً لشيء لنفسه بالضرب المستحيل واما رابعاً فلان الوجود لو كان قائماً
 بالمهيبة يكون تشخصه متناهياً من تشخص محله ضرورة ان تشخص الحال فرع تشخص المحل فيكون المحل متشخصاً قبل وجوده مع ان الوجود لا تشخص
 متساو فان لا يقال قيام الوجود بالمهيبة من حيث هي كما صرح المحقق الطوسي لانا نقول لا يتخلو لانا ان يرد بالمهيبة من حيث هي هي
 نفس المهيبة بلا امر لانه في تلك المرتبة لا بد وان تكون ذاتاً والافلا معنى لقيام الوجود بها فتكون مصداقاً للوجود ايضاً كما عرفت واما
 ان يرد بها المهيبة المعروضة لتلك الحثية في الذهن بان يكون تلك الحثية قيد العروض الوجودية وشروط قيام الوجود بها او يكون
 طرف قيام الوجود بها هو الحائط الذهني فحين ان موجودية المهيبة ليست عبارة عن كونها معروضة لحثية ذهنية او شرطية بحثية ذهنية
 ولا منوط بالحائط الذهني ضرورة ان موجودية المنهيات ليست بلحاظ الاخطا فلا كلام في مرتبة الحكاية الذهنية بل في الصفات المهيبة
 بالوجود في نفس الامر والاعتراض بالوجود الذي يصف به الذهن المهيبة في مرتبة الحكاية قائم بالذهن لا بالمهيبة وبهذا ظهر ان ما زعم اكثر
 المتأخرين ان معنى قولهم الوجود قائم على المهيبة انه لا بد عليها في الذهن لاني الاعيان ليس له معنى محصل مثبت ان ما هو منشأاً لتعارض
 الوجود والمصدرى ومصداق ليس عارضاً للمهيبة في نفس الامر قائماً بها في الواقع انضماماً او انتزاعاً وليس للمهيبة مرتبة في نفس الامر
 تكون فيها عارضة عن كونها مصداقاً للوجود ولا بد للعروض في نفس الامر ان يكون لذات المعروف مرتبة لا يكون فيها مصداقاً لمحل
 العارض وصحة انتزاع الوجود عن المهيبة لا يستلزم كونه من عوارض المهيبة بل لا بد ان يكون المنتزاع عن عوارض المنتزاع عنه ان لا يكون المنتزاع
 حكاية عن نفس الذات وقد تحقق ان الوجود وحكاية نفس الذات والحكي عنه لم هي نفس الذات بل لا زيادة امر عليها فحال بالقياس الى الذات
 حال المتأخر بالقياس اليها بل لا تفاوت اصلاً وما قال صاحب الاتفاق لمبين ان ذات الموضوع في حل الذاتيات يستقل بمصداقية المحل

مع غل النظر عن اية حيثية كانت غير اواها حل الوجود ومصادقة نفس ذات الموضوع لكن لاس من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة بها فاذا تفرقت
بضرورة او برهان صح حل الوجود قطعاً ودرجاته الى الحكم بما مشاهدة ترتيب آثار المية عليها فيتصرف ان ما هو مصداق المحل متحقق فيحكم بصحة المحل
لان ترتيب الآثار مصداق المحل ايضاً فقد فارق حل الذاتيات من تلك الجهة ليس بشئ اما اولاً فلانه ان المراد يكون الذات الموضوع في حل الذاتيات
مستقلة بمصادقة المحل مع غل النظر عن اية حيثية كانت غير اوان ذاته سواء كانت مجعولة متقرة ام لا مستقلة بمصادقة حل الذاتيات عليها فلا يخفى
بطلانه فان الذات الممكنة قبل المحل والتقرر لاشئ محض لا يمكن ان يصدق عليها حل اي جاي اصلاً وان اراد به ان ذاته بعد المجعولة والتقرر مستقلة
بمصادقة حل الذاتيات عليها من دون زيادة او نقصان لكن الذات حين تقرر باوجدها مستقلة بمصادقة حل الوجود عليها اي زيادة او نقصانها او لا
عنا فلان قوله واما حل الوجود واه ان كان المراد به ان مصداق حل الوجود وليس نفس ذات الموضوع سواء كانت متقرة ومجعولة او لم تكن من مسلم
لكن لا يمكن ان يكون مصداق حل الذاتيات ايضاً نفس ذات سواء كانت مجعولة او لم تكن وان كان المراد به ان مصداق حل الوجود وليس
نفس ذات الموضوع المتقرة فهو بط ضرورة ان حل الوجود لا ينفك عن الذات المتقرة من حيث هي واما ثانياً فلان قوله بل باعتبار جاعلية
العلة لما ان المراد به ان جاعلية العلة معتبرة في مصداق الوجود وان تكون حيثية تعليلية في مصداقه فلا يخفى بطلانه لان تلك حيثية متاخرة
عن مصداق الوجود قطعاً وان اراد به ان جاعلية العلة حيثية تعليلية لمصادقه فان عني بجانها علة لمصادقة مصداقه في نفس الامر فلا بد
ايضاً ان مصداق نفس الذات المتقرة ومصادقتها ليس امر ازاندا عليها حتى يكون لها علة وراية علة نفس الذات وان اراد به ان اعتبار جاعلية
العلة لها حيثية تعليلية لمصادقة في المحل العقل فهذا ايضا باطل اذ كثيرا ما ينتزع الوجود عن المهيات ويصدق بحمله عليها من دون ^{خطأ} هذا
تلك حيثية مع انه لا يصلح فارق بين مصداق الوجود ومصادق الذاتيات لتحقق هذه حيثية في مصداق الذاتيات ايضا فالحق ان مصداق الوجود
المصدرى ونشأ انتزاعه نفس المية سواء كانت المية واجبة او ممكنة والفرق ان الحقيقة الواجبة غير مجعولة والحقيقة الممكنة مجعولة لا ما يتوهم ان
مصادق الوجود في المية الممكنة حيثية استنادها الى الجاعل وفي الواجب ذاته بذاته اذ هذه حيثية متاخرة عن مصداق الوجود ولو اطلق على ان
لا يطلق على ما يكون مصداق الوجود فيه نفس الذات بالمحل ان مصداقه عليها ويطبق على ما يكون مصداقه نفس الذات بنفسها انه عينها فلا
مشاحة فيه لكنه لا يبدى نفعاً مع انه يلزم على هذا ان لا يكون شئ من الممكنات عين ذاته كما لا يخفى وليس المراد بعينية الوجود وزيادة حمله على الموجود
حلاً اولياً وانتفاء هذا المحل كما هو المشهور في اصطلاح المنطق من ان ما يكون محملاً على شئ محلاً اولياً يكون عينه وما لا يكون محملاً عليه بذلك المحل
يكون زائداً عليه ضرورة انه لا يتصور ان يكون مفهوم الوجود والمصدرى عين الحقيقة الواجبة او الممكنة سوى نفسه فكيف يتصور النزاع في ان الوجود
عين في المهيات كلها او عين في الواجب وزائد في الممكن اذ الوجود بالمعنى المصدرى لا يمكن ان يكون عيناً للحقيقة من الحقائق بالمحل الاول بل لا
منها اي من العينية والزائدة ههنا حمله عليه حملاً بالذات وحملاً بالعرض فاما يكون محملاً على شئ حملاً بالذات يكون عيناً له وما يكون محملاً عليه حملاً بالعرض
يكون زائداً عليه ومغاير له وبالجملة معنى عينية الوجود شئ غير ليس هو ان الوجود المصدرى عينه لا معنى انتزاعي لا يصلح ان يكون عيناً لشئ
من الحقائق بل معنى عينية الوجود شئ ان مصداق الوجود المصدرى ونشأ انتزاعه نفس ذات شئ بل انضمام امر وزيادة حيثية ومعنى كونه زائداً
عليه ان مصداقه ليس نفس ذاته بل شئ منضم اليها ومنتزع عنها واعلم ان مصداق المحل عبارة عن كون الموضوع بحسب وجوده الخارجى او الكون

بحيث يصح عنه الحكاية فان كان نفس ذات الموضوع بلا انضمام امر واعتبار حشيتية مصداق الحمل فالحمل الحاكى عنه حل بالذات كما قال الحمل بالذات ان يكون
 مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي بلا عرض حشيتية زائدة اصلا كما في حل الذات والذاتيات والوجود على ما حققناه او مصداق الموضوع
 نفس الذات المتقررة لا امر زائد يقوم بها انضماما او انتزاعا وان لم يكن نفس ذات الموضوع مصداق الحمل بل يكون المصداق اعتبارا لامر آخر مما
 يكون الحمل الحاكى عنه حلا بالعرض كما قال والحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل خارجا عنها وهو اما ان يكون ذات الموضوع مع حشيتية مأخوذة
 منها سواء كانت انضمامية او انتزاعية كما في حل الوجود على تقدير كونه زائدا ولا يدري وجهه اذ افاض بعض الكا برقة هذا انما يتاقي على راي من جعل
 الوجود الحقيقي امر متزعا واما على راي من جعله امر منضمما او مبائنا فلا واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ الحمل كما في حل الاوصاف
 العينية الانضمامية فيكون حل الوجود على تقدير كونه صفة انضمامية من قبيل حل الاوصاف العينية كالسواد والبياض مثلا على موصوفاتها
 ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مبين لها ومقايسته بينهما كما في حل الاضافيات مثل الفوق والتحت وغيرهما فان مصداق
 حماتها ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مبين واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد لعدم مصاحبة لها كما في حل التعدديات
 لعدم البصر فان مصداق حملة ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر زائد عليه بانه غير صاحب له مصداق حل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع
 من حيث هي وعلى تقدير الغيرية ذات مع حشيتية زائدة عليها كحشيتية استناده الى الجاعل وحشيتية صدور الالاف عنه اعلم ان المصداق قد يطلق ويؤخذ
 به مطابق الحمل اعني الحكمي عنه وقد يطلق ويراد به علة مطابق الحمل اعني علة الحكمي عنه في الواقع وقد يطلق ويراد به علة صدق الحكاية في اللحاظ
 فمصداق حل الوجود بالمعنى الاول نفس المهية بلا امر زائد عليها يقوم بها انضماما او انتزاعا كما عرفت في الدرس السابق ولا يمكن ان يؤخذ حشيتية الاستناد
 او الصدور معتبرة في مصداق الوجود بهذا المعنى لان هذه الحشيتية ان كانت تعيينية كانت متاخرة عن مصداق الوجود لان كل حشيتية انضمامية
 او انتزاعية يوجب سبق الوجود عليها ضرورة ان وجود الصفة فرع وجود الموصوف وان كانت تعليلية تكون خارجة عن مصداق الوجود فيكون
 مصداق الوجود نفس المهية فيكون الوجود عين المهية على تقدير اخذ هذه الحشيتية تعليلية وان قيل معنى العينية ان لا يكون المصداق علة في الواقع
 يقال لا يبقى النزاع في عينية الوجود وزيادته او هذا المعنى لا يمكن التقوه به في الممكن اصلا كما لا يخفى واما مصداق حملة بالمعنى الثاني فهو علة مصداق
 الوجود الذي هو نفس الذات المتقررة وتلك العلة هي نفس ذات الفاعل المستقل بالتأثير لا حشيتية اخرى فانها بالضرورة متأخرة عن نفس المهية
 ومصداق الحمل بالمعنى الثالث قد يكون حشيتية الاستناد والصدور وقد يكون مشاهدة ترتب آثار المهية عليها وقد يكون صدق ذات الحمل ضمنيا
 غير معطل بالمصداق بهذا المعنى وبالحكمة لا معنى لكون حشيتية الاستناد والصدور مأخوذة في مصداق الوجود بالمعنى الاول متاخرين ويقرب من
 ذلك اي ما ذكر من ان النزاع في الوجود المصدري في ان مصداقه نفس الحقيقة او امر زائد عليها ما قيل ان محل النزاع هو الوجود بمعنى مبدأ الامور
 الذي هو مصداق الوجود المصدري في انه عين له بالحمل الاول او غيره بالحمل العرضي لان قال القولين صادر تحقيقا بالذاتين بما حققنا ان المراد
 من عينية الوجود وزيادته الحمل بالذات وبالعرض يظهر لك انه لا يلزم من اشتراك الوجود بحسب المعنى الحقيقي يعني انه لا يلزم من اشتراك الوجود
 معنويا ان لا يكون عينا لان العينية بمعنى الحمل بالذات بان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع لا يتاقي الاشتراك المعنوي ولا يجوز ان يكون
 الامور الكثيرة منشأ للنزاع امر واحد مشترك بينها واما العينية بحسب الحمل الاول فهي منافية للاشتراك المعنوي اذ لا يمكن ان يكون معنى واحد محملا

على الكثير بالحمل الاولى ولا يلزم من اشتراك اللفظ اثباتاى اثبات العينية فمجرد ان يكون كل من المعاني المختلفة خارجا محمولا عليه باحدى
فواقع من المص قبل هذا البحث في آخر المقصد الثاني من ان القائلين بالاشتراك اللفظي هم القائلون بالعينية محل نظر اذا اشتراك المعنوي لا ينافي
العينية فلما وجب تخصيص العينية على القول بالاشتراك اللفظي وكذا ما وقع عن المحقق الطوسي في التجريد من تدريع نفى العينية على اثبات الاشتراك
المعنوي محل نظر اذا اشتراك اللفظي لا يوجب العينية كما ان الاشتراك المعنوي لا ينافيها فلما وجب تدريع نفى العينية على الاشتراك المعنوي وتحقيق ان
اشتراك الوجود المصدري بحسب المعنى لا ينافي العينية بمعنى ان يكون مصداقه ونشأته نفس الذات بل زيادة امر وعروض عارض واما
اشتراك الوجود الذي هو مصداقه ونشأته بغير معنى فهو ينافي العينية قطعاً وانطاه من كلام المص ان الكلام فيه فالقن ذلك ومظهر
تفصيله قال في الحاشية ولحجب من المص انه قال في بحث زيادة الوجود ان المراد بالعينية ان ليس في الخارج هويتان تمايزتان احداهما المية
والاخرى الوجود بل ليس في الخارج الا المية من دون ان يكون هناك امر يسمى بالوجود ثم العقل يضرب من تحليل ينتزع عنه ذلك الامر ويصفه
به ومصدق هذا الحكم هو عين تلك الهوية العينية كما ينتزع عن زيد مثلاً الانسانية ويحكم بان الانسانية ثابتة له فمصدق هذا الحكم ومطابقه ليس
الافات زيد وقال ههنا القائلون بالاشتراك اللفظي هم القائلون بالعينية وكأنه ما قال ههنا هو في اول النظر وما قال ههنا كبعده حقيقة استت
قال بعض الفضلاء في تدقيقه نظر لان عدم التمايز في الهوية لا يوجب العينية بالحمل الاولى ولما بالحمل بالذات اذ على تقدير اعتبار الحثية التعليلية
في مصداق حمل الوجود على الممكن يكون زائدا عليه مع عدم التمايز بينه وبين المية في الهوية ولما زيد بالعينية مجرد عدم التمايز في الهوية مع انه صطلا
جديد لم يتقل من احد يلزم منه عينية جميع الامور الا تنزعيتين مع موصوفاتها لا سيما اذا كانت الحثية التي هي مصداق حملها تعليلية وانت
تعلم ان عدم التمايز في الهوية يوجب العينية بمعنى الحمل بالذات اذ في كون مصداق الوجود نفس المية بل زيادة امر وعروض عارض ولما الحثية
التعليلية فلا بد وان يكون خارجة عن مصداق حمل الوجود كما عرفت فلم يكن مصداق حمل الوجود النفس المية التي هي مصداق حمل
نفسها فاما ثبات كون الوجود في الممكن محمولاً لا يستلزم كون الوجود زائدا عليه بمعنى نفى العينية بالمعنى المراد ههنا فان مصداق الذاتيات
ايضاً محمول في الممكن ولا يلزم من ذلك زيادة الذاتيات على نفس الذات فلا يلزم من اعتبار الحثية التعليلية زيادة الوجود عليها وهذا
من العينية ليس مشتركاً بين جميع الاتراعات بل في الاتراعات المنترعة عن نفس الذات قتال بدقة النظر قوله والثاني آه اعلم ان
حاصل الدليل المقام على اثبات عينية الوجود ان الوجود لو كان زائداً على المية وعارضاً لها كانت المية من حيث هي مع قطع النظر
عن جميع الامور الخارجية والعوارض العارضة لها معدومة فلا يتصور الواسطة بين كونها موجودة ومعدومة فيلزم من انضمام الوجود اليها انضمام
المية امعدومة الوجود فيلزم ان يكون موجودة حال كونها معدومة وهو محال لانه اجتماع النقيضين ومحصل الحمل ان المية من حيث
هي ليست موجودة امعدومة بمعنى ان الوجود وكذا العدم ليس عيناً لها ولا جزأ منها لان الوجود والعدم من العوارض والعارضات لا يمكن
ان يكون عيناً او جزءاً او الوجود انما ينشأ من المية من حيث هي ولما لم تكن المية من حيث هي موجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم
من انضمام الوجود اليها اجتماع النقيضين ولما كان ههنا تمم ان يقال انه يلزم على هذا ارتفاع النقيضين في مرتبة المية لعدم تحقق الوجود
والعدم كليهما في تلك المرتبة وهو محال اجاب عنه المحشى بقوله حاصله انه يجوز ارتفاع النقيضين في المرتبة يعني ان ارتفاع النقيضين

استحيل عبارة عن ارتفاعها في نفس الامر والملازم ههنا ارتفاعها في المرتبة فان ذلك أي ارتفاع النقيضين في المرتبة يرجع الى ارتفاع المرتبة
عن النقيضين فسلبي الوجود والعدم في مرتبة الذات والذاتي يرجع الى سلب الذات والذاتي عنها أي عن النقيضين وهو ليس مستحيل فان
نفي الجزئية والعينية عن احد النقيضين كالوجود وشكلا لا يستلزم اثباتا للنقيض الآخر كالعدم حتى يلزم اجتماع النقيضين عند ثبوت الوجود
لها وكذا سلبها عن عدم لا يوجب اثباتا للوجود حتى يلزم اجتماع النقيضين عند عدم المية مسلبيها عن النقيضين ليس بحال لانه لا يوجب
اجتماعا ولا ارتفاعا في نفس الامر والحاصل ان ارتفاع الوجود والعدم عن المية معناه ارتفاع الجزئية والعينية عن الوجود والعدم ^{نسبة}
الى المية ضرورة ان الوجود والعدم كليهما من العوارض وسلب العوارض واجب عن مرتبة المعروف ^{نسبة} بمعنى قوله المية من حيث هي هي
لا موجودة ولا معدومة ليس ان المية من حيث هي هي ليست بموجودة في نفس الامر ولا معدومة فيها حتى يلزم ارتفاع النقيضين بل سنا
ان مرتبة المية مسلوية عن عينية الوجود والعدم وجزئيتها بمعنى انها ليسا حقيقيين للمية ولا جزئين منها وهذا ليس بحال لانه ليس ارتفاع
التيه: بين حقيقة فاذا انضم اليها الوجود وتصير موجودة واذا انضم اليها عدم تصير معدومة ولا يلزم ههنا ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما
في نفس الامر ^{نسبة} الاستحالة في ان لا يكون مفهوم شيء من النقيضين عينا ولا جزأ الشيء كما ان مفهوم الانسان وسلبه ليس عليا للواجب سبحانه
والجزء منه وفيه تفاوت وهو ان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود ^{نسبة} على طريق نفي المقيد الا النفي المقيد يعني ان نقيض الوجود في المرتبة
انما هو سلب المقيد بمعنى ان الوجود المقيد بكونه في المرتبة مسلوب فالوجود مقيد بكونه في المرتبة والسلب مطلق وليس نقيضه السلب المقيد
فان النقيض عبارة عن الرثا عن الإيجاب والسلب المقيد إيجاب عدولي فحاصل الاستدلال ان الوجود لو كان زائدا لكان مسلوبا
عن مرتبة الذات وكانت معدومة أي لا تكون موجودة في مرتبة الذات فقولنا المية من حيث هي هي ليست بموجودة تفصيل لقولنا
المية من حيث هي هي معدومة فلا يصح القول بان المية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة بل تكون معدومة فعلى تقدير سلب عدم
يلزم ارتفاع النقيضين وفيه نظر دقيق لان مقصود المص والشارح ان المية في مرتبة الذات ليست الا هي والعوارض مسلوية عنها ^{نسبة}
انها ليست عينا لها ولا جزأ منها فالمية من حيث هي ليست موجودة ولا معدومة بمعنى ان الوجود وكذا عدم ليس عينا لها ولا جزأ منها
فالمقصود من ارتفاع النقيضين في المرتبة هذا المعنى نقطه وون ارتفاع النقيضين مستحيل وهو عدم صدقها عليها اصلا في مرتبة من
المراتب والحاصل ان الثابت في مرتبة الذات لا يكون الا ما هو ذاتي لها وظاهر ان الوجود وكذا عدم ليس ذاتي للمية فيصع سلب الوجود
والعدم وسائر العوارض عن المية بمعنى قولهم ان الوجود والعدم مسلوبان عن مرتبة المية انها ليسا بجزئين من المية ولا عينيها لها وهذا
المعنى صحيح بلا مرتبة وليس هذا ارتفاع النقيضين حقيقة فاقال المحشي ان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد ^{نسبة}
المقيد ان استحالة ارتفاع النقيضين ليست بحسب ظرف دون ظرف كما يشهد به القطر السليمه كيف وارتفاعها في ظرف يستلزم
اجتماعا في ذلك الظرف لا يضربا هو مرادهم بارتفاع النقيضين في المرتبة كما قد عرفت والقول بان ارتفاع النقيضين في المرتبة يرجع الى
ارتفاع المرتبة عنها يعني ان مرجع ارتفاع النقيضين عن المرتبة الى ان المرتبة مرتفعة عنها بمعنى ان النقيضين ليسوا احدهما عين الذات
ولا جزأ منها ولا قباية فيه مع كونه من قبيل اشتباه مصداق القضية بمرجعها وذلك لان مرجع القضية عبارة عن مضمونها ولا يرب

التي تبين ان التسمية بغير مصدرها فان المصدر مقدم على التسمية فانه عبارة عن كون الموضوع بحيث ثبت له المحمول او سلب منه والمضمون عبارة عن اخذ مصدر المحمول مضافا الى الموضوع وبهذا يتبين ان ارتفاع المية عن التقيضين مصدر القضية فلا يكون مرجعا لعل المراد بالمرجع المالك دون المضمون وهو اطلاق شائع فلا مناقشة الا في اللفظ ما قطبوجه آخر ايضا وهو ما بينه بقوله لان الكلام في سلب ثابت لاني السلب الثابت يعني ان الكلام في سلب الوجود الثابت في مرتبة المية لاني السلب العدمي في سلب التقيضين كالوجود والعدم يعني سلبا بسيطا في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احدهما كالوجود وسلب سلبها عنه لان الوجود في المرتبة نقيضه سلب الوجود عنها سلبا بسيطا وهذا هو العدم ومعناه سلب المرتبة عن الوجود وسلبا بسيطا فعلى تقدير سلب العدم ايضا عن المرتبة كان معناه سلب سلب المرتبة عن الوجود واما اذا كان العدم يعني السلب الثابت فيكون قال ارتفاعا سلب المرتبة عن الوجود والعدم الثابت اذ ليس معنى العدم على هذا سلب المرتبة عن الوجود بل معناه سلب المرتبة عن الوجود وهو اي سلب المرتبة عن احدهما وسلب سلبها عنه ظاهر انفسا فظهر اقتناع خلواتي عن كونه ذاتيا وغير ذاتي وقد عرفت ان مرادهم بسلب العدم عن مرتبة المية سلب عينية العدم ونزولها في كلامهم في العدم الثابت لاني السلب البسيط فتأمل فالصواب في الجواب عن الاستدلال ان يقال المية من حيث هي معدومة والوجود نقيض اليها من حيث هي معدومة ولا يلزم عند انضمام الوجود اليها اجتماع التقيضين لان هذا الوجود عارض ونقيض الوجود في مرتبة العارض سلب الوجود في هذه المرتبة لا سلب الوجود في مرتبة المية فالعدم الذي في مرتبة المية ليس نقيضا للوجود حتى يلزم التناقض من انضمام اليها وسيا يتأكد تحقيق المقام وتفصيله ان شاء الله تعالى وهذا الكلام في غاية السخافة اما اولاً فلانه منافي لما قال سابقا ان كون المية من حيث هي معدومة ليست بوجود لان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود وهذا على طريق نفى المقييد لا النفي المقييد وهذا النفي صادق في مرتبة المية فعلى تقدير انضمام الوجود اليها يلزم اجتماع التقيضين واما ثانيا فلان الكلام في الوجود والعرض لاني الوجود والعدم في المية وما قال بعض الاكابر في توجيه كلامهم لمشي انه لا يلزم من المعدومية في مرتبة الذات المعدومية بحسب الواقع بان لا يعرض الوجود اصلا فلا تناقض بين سلب الوجود في المرتبة وبين عرض الوجود فلا حصل له انه ان كان المراد من المعدومية في مرتبة الذات ان العدم هو ما فلا يخفى سخافه من انه منافي لما قال سابقا ان الكلام في نفى المية لا النفي المقييد وان المية معدومة معناه ليست بوجود وان كان المراد من المعدومية في مرتبة الذات ان العدم المقابل للوجود صادق في مرتبة الذات فبطلان يلزم المعدومية بحسب الواقع كما لا يخفى واما ثانيا فلان سلب الوجود في مرتبة العارض الذي هو نقيض الوجود في هذه المرتبة يتحقق في مرتبة المية لعدم تحقق نقيضه اعني الوجود في تلك المرتبة فلو لم يتحقق ذلك السلب ايضا في مرتبة المية لزم ارتفاع التقيضين في تلك المرتبة وهو مستحيل في جميع المقامات كما بينه بقوله ونقيضه آه فخص التخصيص اختيارا في الثالث في انضمام الوجود الى المية وهو انضمامه الى المية وحدها يعني ان نفس المية من حيث هي هي المية موجودة ولا الى المية المع ومة حتى يلزم التناقض او وجود المية قبل وجودها لا يخفى انه اي تخصيص الجواب بهذا النمط انما هو من اجل التقرير لما ذكره في شرح التجريد وهو هكذا الوجود لو كان زائدا على المية لكان صفة قائمة بها فاما ان يقوم بالمية الموجودة او بالمية المعدومة مستغنى عن ذلك لان ما لا يستلزم اسناد كون المية موجودة في وجودها واما الثاني فلانه يلزم ان يجمع التقيضان

ان يكون المهيبة موجودة ومعدومة معا وتقرر الجواب انه يقوم بالمهيبة من حيث هي لا بالمهيبة المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهيبة
 الموجودة ليلزم وجود المهيبة قبل وجودها فظاهر ان هذا التفسير لا يلزم ما ذكره المصنف في تقريره الدليل اذ ليس فيه الا التزام التناقض على تقدير
 كون الوجود زائدا على المهيبة عارضا لها وليس فيه التزويد بين الشقيين حتى يجاب باختبار شق ثالث وغاية التوجيه ما افاد بعض الاكابر
 قه ان الشارح لما منع اول كون المهيبة معدومة في مرتبة الذات بل ليست موجودة ولا معدومة في مرتبة الذات فكان لقائل ان
 يرجع ويقول نعم المهيبة ليست في مرتبة الذات موجودة ولا معدومة لكن عروض الوجود للمهيبة الموجودة او المعدومة فلو فصل الجواب على
 وجه المهيبة للمستل ملح في الرجوع لا يقال لا يصح انضمام الوجود الى نفس المهيبة لان الوجود من المعقولات الثانية وهي تعرض للمعقولات
 الاولى في الذهن ولا بد من تقدم وجود المعروض على العارض فيلزم ان يكون للمهيبة موجودة فيه قبل وجودها لا نقول كونه من المعقولات
 الثانية يستل كون الذهن ظرفا للمعروض اما كون الوجود والذهن قيد للمعروض وشرطا للعروض حتى يلزم وجود المهيبة قبل وجودها كون
 الذهن ظرفا للمعروض انما يستل انما يستلزم بين المثبت والمثبت له لا الفرعية حتى يلزم الاستحالة وتحقيق المقام ان القول بان الوجود
 تام بالمهيبة من حيث هي سى ليس معنى محصل لانه ان كان المراد بالمهيبة نفس المهيبة بلا امر زائد فهي في المرتبة المتقدمة على قيام الوجود
 بها اما ان يكون ذاتا فتكون مسبقة للوجود وصحى لا تنزاعه فيلزم قيام الوجود بها او معنى قيام الوجود بها ليس الا كونها معصيا لا تنزاع
 اوليست ذاتا فهي لا شئ محض فاما معنى قيام الوجود بها اصلا والقول بان الوجود قائم بالمهيبة من حيث وجودها في الذهن منسجمة
 لان المهيبة المعروضة لتلك الحيشية في الذهن بان تكون تلك الحيشية قيد للمعروض الوجود او شرطا لقيام الوجود بها او يكون ظرف قيام
 الوجود بها هو الحائط الذي هو ظرف عرض هذه الحيشية لما انا توجد في خصوص الحائط الذي لا يخفى ان الكلام ههنا ليس في مرتبة
 الحكاية الذهنية بل في اتصاف المهيبة بالوجود في نفس الامر وموجودية المهيبة في نفس الامر ليست عبارة عن كونها معروضة لحيشية ذهنية
 في الحائط الذي هو ظرف هذه الحيشية ذهنية ولا منسوبة الى الحائط الذي هو ظرف الوجود الذي يصف الذهن به المهيبة في مرتبة الحكاية
 الذهنية قائم بالذهن لا بالمهيبة فتأمل ولا تغفل قوله قيام الصفة اه اعلم ان للتبوي معنى الاول لا يكون السلب خبرا لمفهومه والثاني
 ما من شأنه الوجود الخارجي والثالث الوجود الخارجي والمراد ههنا المعنى الاول لان الوجود امر اعتباري قد عرفت ان الوجود يطلق على عيني
 الاول المعنى البديهي الذي ايجبه عنه بالفارسية يستل هذا المعنى اعتباري انتراعي ولا تنزاع في عينية وزيادة اذ هذا المعنى الانتراعي لا
 ان يكون عينا شئ من الاشياء بل هذا المعنى متخرج عن الاشياء بعد تحققها والثاني ما هو مصداق لهذا المعنى الانتراعي ونشأ لا تنزاعه
 تتحقق في نفس الامر بلا اعتبار معتبر وفرض فارض والاختلاف في العينية والزيادة انا هو في فعل تقدير كونه زائدا لا بد وان يكون اما صفة
 انضمامية قائمة بالمهيبة قيام الصفات الانضمامية بموصوفاتها ولما كان انضمام صفة الى موصوف فرعا على وجود الموصوف اذ لا معنى لانضمام
 شئ الى ما ليس بشئ فيكون للمهيبة وجود قبل الوجود ومع بطلانها بالبعد عنها كالموجود ان كانا متحدين يلزم تقدم الشئ على نفسه وان كانا
 متغايرين جرى الكلام في الوجود السابق وهكذا حتى يلزم التساوي وصفة انترعية قائمة بالمهيبة قيام الصفات الانترعية بموصوفاتها
 على هذا ايضا يكون الوجود من عوارض المهيبة فيكون للمهيبة مرتبة واقعية لا يكون فيها مصداقا للوجود وضرورة انه لا بد ان يكون لهذا المعروض

تقدم على مرتبة المعارض فيلزم تقدم المهيته بالوجود على الوجود مع ان الوجود يكون موجوداً بوجود المهيته فيكون المعارض عارضاً للنفس
من دون تعارض اصلاً ولا سبيل الى القول بان وجود تلك الصفة عينها اذ على ما يجوز ان يكون وجود الذات عينها اذ الفرق بين موجود
وموجود في هذا الحكم غير معقول وايضا عينية الوجود عندهم مستلزم للوجوب فيستحيل ان يكون وجود تلك الصفة عينها والحاصل ان الوجود
لو كان صفة لازمة على المهيته فلا بد من ان يكون قائماً بالمهيته قايماً انضمامياً او تنزاعياً وعلى التقديرين قيامها بالوصف فرع لوجوده اذ
تقدم المعارض على المعارض اى عارض كان واما تياره عنه في نفس الامر ضروري واما اتيار عنه في مرتبة الحكاية الذهنية فلا
كلام فيه اذ هذا الاتصاف ليس مناطاً للوجودية وليس هذا الوجود قائماً بالمهيته بل هو قائم بالذهن فثبت ان الوجود منتزع
عن نفس المهيته وليس من عوارضها اصلاً فهو حكاية نفس الذات وليس معنى قائماً بالذات انضماماً او تنزاعاً وبهذا
ظهر ان جواب المصداق الشارح لا يرجع الى طائل وتقييد الصفة بالثبوتية اقتراز عن محمول سالبية المحمول فانه عن المتأخرين لا يستدعى وجود
الموصوف وان قيل ان تقييد الصفة بالثبوتية مما لا وجه له فان الصفة السلبية ايضاً قد تقتضي وجود الموصوف كما في معدولة المجموع لا يلزم
خروج محمول هذه القضية بهذا التقييد يقال خروج محمول المعدولة المستدعى لوجود الموضوع بالاتفاق لا يضر المقصود اذ المقصود ان
الوجود لكونه صفة ثبوتية تقتضي وجود موصوفها واستدعاء بعض الصفات السلبية وجود الموصوف لا يضر استدعاء الصفة الثبوتية
لوجود موصوفها حتى يضر ما هو المقصود والتحقيق المقصود من هذا التقييد الاجابة عن الوجه الثاني من الاستدلال وستعرف انه لا يفتني
ولا يمس من جرح ان طبعية الاتصاف من حيث هي مع قطع النظر عن كونه خارجياً او ذهنياً يستدعى تحقق الموصوف مطلقاً سواء كان
تحققه في الخارج او في الذهن والاتصاف الخارجى يستدعى تحققه في الخارج كاتصاف الجسم بالسواد وهذا القسم من الاتصاف يستدعى
ثبوت الحاشيتين معاً في ظرف الاتصاف والذهنى يستدعى تحققه في الذهن كاتصاف المفهوم بالخصوصية والمحمولية لان
المفهوم بوجوده الذهنى مصداق للخصوصية او المحولية واما الصفة فهي بخصوصها او بالخصوصها بغزل عن هذا الحكم وذلك لان صحة
انتزاع الصفة عن الموصوف كاف وهذا المعنى انما يستلزم ثبوت الموصوف في الواقع لا ثبوت الصفة فيه ايضا وذلك لان الاتصاف
زيد مثلاً بالعمى بحسب وجوده في الخارج وليس في الخارج الا زيد بانه اذا قيس الى البصر يكون البصر سلواً عنه بالفعل ثابتاً بالبقوة
القرينة فيحكم عليه بانه متصف بالعمى حكماً صادقا لوجود موصوفه في الخارج على وجه يصح للعقل انتزاع الصفة عنه وصدق هذا الحكم لا يفتني
الاثبوت الموصوف على الوجه المخصوص ذلك لا يمكن ان يكون المعنى السلبي موجوداً في الخارج وتفصيله ان طبعية الاتصاف يستلزم ثبوت
الحاشيتين في ظرف ما لا على سبيل التوقف اعلم ان الضرورة العقلية شاهدة بان وجود الموصوف ضروري في ظرف الاتصاف في مطلق
الاتصاف واما ثبوت الصفة نفسها في ظرف الاتصاف فليس بضروري فيه وجودها في ظرف آخر سوى ظرف الاتصاف لغو في ذلك
الاتصاف فالاتصاف زيد بالعمى بالبقوة انما يستدعى تحقق زيد والسواء في الخارج على وجه يصح انتزاع العمى والفوقية عنها لا وجود العمى
والفوقية بنفسها في الخارج او في ذهن من الاذهان اذ ليس زيداً عمى في الخارج بوجود العمى في ذهن غيره مثلاً ولا السواد فوقاً بالفوقية الموجودة
في ظرف آخر غير ظرف الاتصاف وبالحكمة اذا لم يكن الصفة موجودة في ظرف الاتصاف فوجودها في ظرف آخر لغو لا مدخل له في ذلك الاتصاف

اصلا فان قلت قد صرح الشيخ في البينات الشفاه بان لا يكون موجودا في نفسه استحال ان يكون موجودا في شيء فوجب وجود الصفة في
مطلق الانصاف في اي طرف كان قلت ظاهرا ان وجود الصفة في طرف الانصاف ليس بضروري في مطلق الانصاف اذ لا وجود
للعلمي والفوقية في طرف انصاف زير بالعمي والسماو بالفوقية ووجود العمي والفوقية في ذهن من الاذهان العالية والسافلة لغو
في انصاف زير بالعمي والسماو بالفوقية في الخارج وبل هذا الكمال يقال بزيادة تصف بالسواد الذي في غير فظهر ان وجود الصفة ليس بضروري
في مطلق الانصاف بل ان قدر الضروري صحة انتماعها عن الموصوف فتكون موجودة بالتبع بوجود المنشأ وخصوص الانصاف لا انصاف
يستلزم ثبوتهما اي ثبوت الموصوف والصفة في طرف الانصاف على سبيل التوقف اعلم ان الانصاف الانضمامي يكون بانضمام الصفة
الى الموصوف في طرف الانصاف كالانصاف الجسم بالسواد في الخارج فتستدعي ثبوت الحاشيتين معا في طرف الانصاف ولا بد ان يكون
الانضمام متاعلا عن وجود المنضم والمنضم اليه فالخارج في الانصاف الانضمامي طرف لمصداق الانصاف بالصفة الموجودة في الخارج
لا لمصداق وجود الانصاف الذي لا وجود له في الخارج فمصداق انصاف الجسم بالسواد ذات الجسم المنضم اليه السواد المتحقق في الخارج مصداق
وجود هذا الانصاف معناه المصدري الذي لا تحقق له الا في الذهن قال كون الخارج طرفا للانصاف والثبوت الى كونه طرفا للحكمي منه بالانضمام
والثبوت فالخارج اذا كان طرفا للانصاف بالصفة الموجودة في الخارج يكون طرفا للثبوت هذه الصفة ايضا اذ لا فرق بين الانصاف والثبوت
الا بان الارتباط الذي يكون بين الموصوف والصفة اذا نسبت به الموصوف يسمى انصافا واذا نسبت به الصفة يسمى ثبوتا فعلى تقدير كون الصفة
موجودة في الخارج الخارج كما انه طرف للانصاف طرف للثبوت ايضا وبهذا يظهر ان قال بعض ناظري كلام محشي ان الانضمام لا مفهوم منشأ
والمفهوم معنى نسبي انتزاعي يحصل في الذهن فهو فرع الحاشيتين منه ضرورة ان تحقق النسبة في الذهن فرع تحقق المتنسبين فيه وبهذا انظر
لاتفاوت في الانصاف الانتزاعي والانضمامي فان الانصاف الانتزاعي فرع الحاشيتين في الذهن اذ العلم يكون الفوقية مثلا صفة للسماو
لا يعقل الا بعد العلم بالسماو والفوقية واما منشأ الانضمام فهو المعبر عنه بهذا اللفظ والمنشأ كثيرا ما يعبر بلفظ ما هو منشأ له كالوجود وهو انما يكون
للوجود الخاص للحال اذ به يتفرع مفهوم الانضمام والحلول فنقول لمحشي ان الانضمام فرع الحاشيتين في طرف الانصاف في غير الخفاو بل البطلان
فان الوجود الخاص للصفة وان كان فرع الوجود الموصوف لكن لا يكون فرع للصفة والا يلزم الدور والتوقف في الانضمام بالنظر الى المنشأ
انما يكون بالنظر الى الموصوف فخصوص الانصاف الانتزاعي يستلزم ثبوت الموصوف في طرف الانصاف وثبوت الصفة في طرف
الا على سبيل التوقف اعلم ان الانصاف الانتزاعي في طرف لا يستدعي التحقق للموصوف في ذلك الطرف لا تحقق الصفة فيه لكن تحقق الموصوف
في ذلك الطرف صحيح لانتزاع الصفة عنه فيكون للصفة تتحقق بتبعيته تحقق موصوفه وتحقق الصفة بنفسها في طرف من اطراف لغو في ذلك
الانصاف فانه اذا لم تكن الصفة متحققة في طرف الانصاف فوجودها لا وجود لها في طرف آخر سواء كان انصاف زير بالعمي في الخارج انما هو
لان زير بالوجود في الخارج با انه صحيح لان يتزعم عنه العمي الا ان للعمي وجودا في الخارج بوجوه غير وجود زير بالعمي في ذهن من الاذهان بوجود
غير وجوده فظهر ان القول بوجود الصفة وثبوتهما في طرفها كما صدر عن محشي تبعا للمحقق الدواني واضرا به مفسطة لا يلتفت اليها وبعد
التمهيد شجع في تقرير الجواب وقال فانصاف الوجود لكونه وصفا انتزاعيا يستلزم ثبوت الموصوف الذي هو نفس الوجود فلا يلزم

كون شيء موجودا متيقنا ولا تقدم شيء على نفسه ولا التمس اعلم انك قد عرفت سابقا ان الوجود ليس وصفا عارضا للمهية في نفس الامر لانها لا تستلزم
 بل ليس في الواقع النفس المهية والوجود حكايية من نفس الذات المتقررة في الواقع ومعنى قولنا المهية موجودة ليس انها متصفة بصفة زائدة مساوية
 بالوجود بل نسبة الوجود الى المهية نسبة الانسانية الى ذات الانسان فكما ان الانسانية ليست صفة زائدة عارضة للانسان انما هي ما اذا تراءى
 الوجود وايضا ليس صفة زائدة عارضة للمهية انما هي ما اذا تراءى على هذا المعنى لا تصاف للمهية بالوجود اذ لا تصاف انما يكون بان صفة الزائدة انما هي
 ولو كان الوجود من الصفات الانتزاعية لكان قائما بالمهية قيام الاعراض الانتزاعية بموضوعاتها فيكون الوجود عارضا للمهية موضوعا فلو كان
 المهية متقدمة عليه بالوجود تقدم الموضوع على اعراضه فتكون المهية مصداقا للوجود قبل عروض الوجود لئلا تكون موجودة قبل عروض الوجود ولما
 وبالحكمة لا يتصور للمهية ما مرتبة لا يكون فيها مصحح الانتزاع معنى الوجود فلا يمكن ان تكون المهية موصوفة بالوجود ووصفا قائما بها اذ ليس لها مرتبة
 تحصل قبل ان ينتزع عنها الوجود اى قبل ان تصف بالوجود ومعنى تصاف للمهية بالوجود هو معنى ان ينتزع عنها الوجود فان قلت المراد بالان
 الانتزاع معنى الاعم الشامل للخط الاتحادي كالتصاف للمهية بالاجزاء العقلية وهذا هو من التصاف يستلزم وجود الموصوف من غير توقف عليه
 والتصاف للمهية بالوجود كذلك ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه وتخلل الامر الخارج في ثبوت الذات وما في حكمه ما هو ذاتي اقلست على تقدير ان يكون المراد
 بالتصاف معنى الاعم الشامل للخط الاتحادي ويكون التصاف للمهية بالوجود وعلى نحو تصاف للمهية بالاجزاء العقلية يكون مصداق الوجود نفس المهية
 بلا امر زائد عليها ويكون حال الذاتيات بالقياس الى الذات ولما تكون للمهية متصفة بالوجود في الواقع فيكون الوجود عينا للمهية لا زائدا عليها
 اذ المراد بجهنية الوجود للمهية ليس لاجلها حيا بالذات كما صرح به المحشي سابقا فيكون هذا التسليم الدليل لاجابا عنه مع انه ياتي عن ارادة هذا المعنى
 قوله في مرتبة الحلول اذ على تقدير الحلول يكون الوجود عارضا للمهية موضوعا فليزيم بالانتماء والحاصل انه اما ان يقال الوجود من عوارض متناهية
 او يقال انه منتزع عن نفس المهية بلا امر زائد وحاله بالقياس الى المهية حال الانسانية بالقياس الى الانسان على الاول يلزم بالانتماء ولا يلزم
 التعلق بالخط الاتحادي الى طائفة وعلى الثاني مع ابقاء العبارة عن ارادة هذا المعنى يكون ما ذكره المحشي تسليما للدليل لاجابا عنه ثم ان الكلام ليس
 في الوجود المصدري بل في مصداقه ونشأ انتزاعه ونشأ انتزاعه لا يمكن ان يكون امر انتزاعيا اذ لا تتحقق الانتزاعيات الا بمناشئها فينشئ
 بالآخرة اذ الى نفس المهية او الى امر انضمامي فليزيم بالانتماء ولا ينع ما ذكره المحشي اصلا او لمالك قد علمت ما فكرنا ان قوله في مرتبة الحلول عجيب
 جدا لان الصفة سار كانت انضمامية وانتزاعية لا بد وان تنازع من نفس ذات الموصوف لانها قائمة في موصوفة قايما انضماميا وانما هي
 فتكون متاخرة عن موصوفة الذي هو موضوعه قطعا نعم على تقدير كون الوجود منتزعا عن نفس المهية يكون الوجود عبارة عن حكايية عن نفس
 تقدير الذات ولا تكون المهية متصفة بالوجود في الواقع فلا يكون الوجود متاخرا عن نفس الذات الا في مرتبة الحكايية واما في مرتبة المصداق فليس
 هناك امران حتى يتصور التفرعية لكن لا يكون الوجود صفة اصلا لانضمامية ولا انتزاعية فتأمل بقرينة النظر واما في مرتبة الحمل اى في مرتبة الحكايية
 فمطلق ثبوت الشيء للشيء سواء كان مثبت ذاتيا او عرضيا يتاخر عن ثبوت الثبوت لولا انه في نفسه لان المحمول الذي هو المشتق يتاخر عن
 قيام مبدء انضماما وانتزاعا والحاصل ان الحمل حكايية عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول لما كان المحمول مشتقا بالاتحاد الذي بين الموضوع
 والمحمول المشتق محكي عنه للمحمول فيصدق الحمل تحقيق الاتحاد في الواقع ونشأ بالاتحاد قيام المبدأ انضماما وانتزاعا فاما في مرتبة وجود الوجود

فخرج وجودها من غير ما خرج مفهوم الموجود عن المبدأ معنى الوجود ولا استقامت فيه فان اشتق فرع المبدأ وان كانت تعلم انه اذا كان فشا الوجود
مع الوجود قيام المبدأ انضماما او انضماما فلا بد من تقدم الموصوف بالوجود على قيام المبدأ فمما يراه الاستقامة المذكورة ولا يجدي ما ذكره الى ما
للتحقيق ان قولهم ثبوت شئ شئ فرع ثبوت المثبت له ومما خرج عنه ثبوت معينين الاول ان ثبوت شئ شئ في الذهن اني في مرتبة الحكاية فخرج
ثبوت المثبت له في الواقع في اى ظرف كان والثاني ان ثبوت شئ شئ في الواقع فرع ثبوت المثبت له في الواقع فان اريد المعنى الاول
حق اذ لا ريب ان الحكاية بثبوت شئ شئ لو ثبت الوجود للشئ او ثبت ذاتياته او ثبت صفة اخرى لا يمكن صدقها الا اذا كان المثبت
له موجودا في الواقع اذ لا يمكن ان يصدق الحكاية بثبوت صفة او شئ لما هو معدوم محض ولا شئ بحيث ولا يلزم من ذلك تقدم الوجود
على الوجود اذ الحكاية بثبوت الوجود للشئ انما يمكن اذا كان ذلك شئ موجودا فان الموجبات باسرها كاذبة حين عدم الموضوع ضرورة ان
الحكاية فرع للحكي عنه هو المثبت له سواء كان نفس ذاته المتقررة او من حيث انضمام وصف الى نفس ذاته او بحقيقة اخرى لاحقة لذاته المتقررة
ثم صدق الحكاية بثبوت شئ شئ لا يتوقف بحسب صدقها على ثبوت المثبت له في الواقع كليا اذ ليس كل حكاية متوقفة بحسب صدقها
على ثبوت المثبت له لان الحكاية بثبوت الذات او ثبوت الوجود لها ليست متوقفة بحسب المصدق على وجودها اذ ليس في مثل هذا
الحل تعدد بحسب المصدق حتى يكون هناك شئ ثابت وشئ ثبت له بل هناك شئ واحد هو نفس الذات ثم العقل كلمة الى ثابت وثبت له
بل انما يكمل بصحة فيما يكون المحمول صفة زائدة عارضة للموضوع حتى يكون المحكي عنه ذات الموضوع مع صفة زائدة عارضة لها فيكون
ثبوت تلك الصفة متوقفا على ثبوت المثبت له واما المعنى الثاني فمن المعنيين فصح ايضا اذ لا شك في ان ثبوت شئ شئ في الواقع فرع
تحقق المثبت له ولا يتحقق ثبوت الوجود او الذاتيات للشئ اذ ليس هناك النفس الذات فالحق ان الحكاية بثبوت شئ شئ فرع فعلية
المثبت له اى فرع نفس ذاته المتقررة وهذا هو المعنى بقولهم ثبوت شئ شئ فرع ثبوت المثبت له وليس المراد به معناه الاخر اى بل المراد مصداقه
اعنى نفس ذات المثبت له وهذا التحقيق من خواص هذا التعليق فان قيل ثبوت المحمول للموضوع في مرتبة الحل مفاد العقد في العمليات المتر
لا في العملية البسيطة اى محمولها الوجود اذ مفاد العقد في العملية البسيطة ثبوت الموضوع في نفسه لان وجود شئ هو نفس موجودته
وليس وجوده اى وجود الوجود وجودا لا طبيا في الموضوع بل وجود الموضوع مفاد وجود ثبوت زيد لا ثبوت الوجود لزيد فليس ثبوت
للغير وانما يضطر اليه في الحكاية للضرورة العقدية فتدبر ان يستدعي ثبوت المثبت له وما لا يوجد كون وجود الشئ عبارة عن نفس موجودته
ما قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في نفسها هو وجودها في موضوعها مساوي ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها اى
سائر الاعراض حاجتها اى حاجتها سائر الاعراض الى الوجود حتى يكون موجبا وانما سائر الاعراض سوى الوجود محتاجة الى الوجود ولكن
موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا يعني ان الوجود ولما لم يكن محتاجا الى الوجود في كونه موجودا فصح ان يقال ان وجود
في موضوعه هو وجوده في نفسه يعني ان الوجود وجودا لا يكون بياض وجود سوى وجود جسم بل معنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود
موضوعه وليس له وجود سوى وجود الموضوع اعلم ان محصل الاعتراض ان ليس للوجود ثبوت للغير لانه ليس صفة قائمة بامية بل هو متفرع عن
نفس الامة وهذا لا يصح الا على تقدير كون مصداق الوجود نفس الامة بلا عرض عارض وكلام الشيخ مبنى على ما ذهب اليه من ان مصداق

الوجود لا يدل على الملية الكلية ومعناه على انه ههنا ان الوجود من كونه عرضاً قائماً بالملية في الف سائر الاعراض في ان لها وجوداً هو وجودها لها وليس
 للوجود وجوداً لا يدل على نفسه منتسب الى موضوعه والاتساع للوجودات بل هو بنفسه ناعت لموضوعه مرتبط به لا بوجوده ناعتي لا يدل عليه بخلاف
 سائر الاعراض فان لها وجوداً ناعتياً قائماً به يرتبط مع موضوعاتها وليس معناه ان الوجود الذي مصدره نفس الملية ليس له وجوداً لا يدل على نفسه
 بل وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه بخلاف سائر الاعراض حتى يصح التأييد اذ على هذا التقدير لا معنى لكون الوجود عرضاً ولما لكون
 مصدره موضوعاً كما لا يخفى على من لم ينسب في كلام الشيخ كلام لان الوجود على تقدير كونه عرضاً لا بد وان يكون امرزماً لا على الملية قائماً
 بها حالاً فيها فلا معنى للفرق الذي ذكر بين الوجود وبين سائر الاعراض اذ على تقدير حلول الوجود في الملية يكون للوجود وجوداً ناعتياً في
 الملية قطعاً والفرق بين عرض وعرض في هذا الحكم تحكم محض قلنا لا يلزم من ان لا يكون وجوده في نفسه وجوداً في الموضوع ان لا يكون
 له وجود في الموضوع يعني ان الوجود وان لم يكن موجوداً بنفسه وقائماً بالموضوع قيام الصفات الانضمامية بموضوعاتها لكن لها وجوداً بنسبتها
 انتزاعاً فلا يلزم من عدم كون الوجود موجوداً بنفسه في الموضوع ان لا يكون له وجود في الموضوع وقيام به قيام الصفات الانتزاعية بنسبتها
 كيف وقيام الوجود بالملية ضروري لان مصدره حل المشتق قيام المبدأ فلو فرض ان الوجود غير قائم بالملية لم يصدق قولنا زيد موجود مثلاً
 وانت تعلم ان الوجود لو كان قائماً بالملية لكان عرضاً بالملية موضوعاً بالقياس اليه فاما ان يكون قيامه بها قايماً انضمامياً او قايماً انتزاعياً
 والاول بطر قطعاً كما عرفت وعلى الثاني يكون الوجود موجوداً بالوجود والملية فيلزم عروض شيء لنفسه بالضرب المستحيل على ان الاوصاف في
 الاوصاف الانتزاعية ليست موجودة بوجوه ومغايرة لوجود الموضوعات بل ليس الوجود الا للوصوفات بحيث يصح انتزاع الاوصاف عنها فقيام
 الاوصاف الانتزاعية بموضوعاتها عبارة عن صحة انتزاعها عن موضوعاتها وليس لها بالحقيقة قيام بموضوعاتها واطلاق القيام هناك
 على سبيل المجاز فاشترى الذي مبدؤه وصف انتزاعي ليس صدقه على شيء منوطاً بقيام مبدؤه بموضوعه حقيقة فصدق مطلقاً لمشتق على شيء غير مستلزم
 لقيام مبدأ الاشتقاق فتأمل ثم ان ما قال بهنا من ان لما قال في فواتح الحواشي ان الوجود ليس بعرض وايضاً قد ذهب الشيخ الرئيس وغيره من
 المحققين من القدماء الى ان كل قضية مركبة من ثلاثة اجزاء الطرفين والثبوتية والمتاخرين الى ان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناءً على اعتبارهم
 النسبة التقييدية وعلى التقديرين لا بد في كل قضية سواء كانت بسيطة او مركبة من نسبة حاكية واذا كان في مرتبة الحكمية ثبوت شيء لشيء وجب
 ان يكون في درجة الحكمية عند ثبوت الوجود والملية ليصح الحكمية قال في الحاشية الحاصل ان الحكمية متحدة مع الحكمية عنه واذا كان في الحكمية امر ليس
 في الحكمية عنه لم يكن للاتحاد بينهما انتقاع علم انه قال لحيث في حاشي شرح التهذيب المحمول الذي هو الوجود وجوده هو وجود الموضوع والمحمول الذي هو غير
 الوجود وجوده هو وجود الموضوع فالملية البسيطة بحسب الحكمية عنه ونفس الامر لا يحتاج الى الوجود والرايطي بحسب الحكمية والعقد الذي يحتاج اليه
 بخلاف الملية المركبة فانها بحسب كلا الاعتبارين يحتاج اليه وقال ايضاً الحكمية نفس مفهوم القضية والحكمية عنه هو مصدرها والنسبة انما هي في الحكمية
 دون الحكمية عنه والتأخير بينهما تأخير بالذات لا بالاعتبار وما اشتهر ان الصدق مطابقة النسبة الدينية للنسبة الخارجية والكذب عدما كلامه في
 بان المراد بالنسبة منشأ انتزاعها وهذا من ان لما قال بهنا كما لا يخفى والتحقيق ما قال في حاشي شرح التهذيب واعلم انه قال بعض الاكابر قد تحقق ان
 مصدر الملية البسيطة نفس تقرر الموضوع فليس هناك وصف قائم بحكمي عنه بخلاف المليات المركبة وليس للوجود الذي به الوجودية قايماً

بالمهية الموجودة والحكي عنه في القضية مطلقا كون الموضوع بحسب نفس الامر من غير اعتبار المعبر بحسب اصح انتزاع النسبة عنه بحيث يمكن
عنه عن حاله الواقعي وهذا قد يكون نفس تقرر الموضوع وقد يكون تفرقة بحيث يصح انتزاع الصفة عنه او بحيث ينضم اليه الصفة والمستعنى بتقرر
الموضوع على سبيل التوقف ما يكون حكاية عن التفرع وصف زائد ولا يلين ان ليس ظهور وجودية المصدرية قايما بالمهية اصلها كما نزع المصدر
المعاصر للمحقق الدوراني لان هذه مكابرة لا يلتفت اليها بل اقام بالمهية لكن ليس موجوديتها باعتبارها كيف وهو معنى منسوخ بعد تقرر رتبة
الانذار واذا اريد بالحكاية عن قيام هذا المعنى المصدرى الانتزاعي فهي مثل الحكاية عن قيام سائر صفات الماهيات كاشيية ونحوها وان قلت في الماهيات
المركبة ولابد لها من وجود لا يطل وانت تعلم ان ما افاد من كون مصداق المهية البسيطة نفس تقرر الموضوع في غاية التحقيق اذ المهية البسيطة
عبارة عن قضية محمولها الوجود وهي حكاية عن تقرر الموضوع اذ الوجود حكاية عن نفس ذات الموضوع لا عن امر زائد على نفس ذات الموضوع
ولا اتصاف للمهية بالوجود اصلا لانه ليس من عوارض المهية كما سبق منا مفصلا وما قال في تزييف كلام الصمد المعاصر للمحقق الدوراني ان الوجود لا يمكن
قايما بالمهية فما لا يدرى محصلا اذ الوجود لما كان حكاية عن نفس الذات ومرتبة الحكاية انما هي في الذهن فمفهوم الوجود الذي هو نفس حكاية ذهنية
ليس قائما بالذات بل بالنفس الماهية فلا يكون عارضا للنفس الماهية في نفس الامر ويكون الحكم كونه لاحقا للمهية كاذبا غير مطابق للواقع واما قوله واذا
اريد بالحكاية عن قيام آه فنجيب جدا اذ الحكاية عن قيام الوجود بالمهية لا يمكن ان يكون بليته كية اذ القضية التي محمولها الوجود والوجود بليته بسيطة كما تقرر
عندهم نعم ان كانت مفهوم سوى الوجود سواء كان من جوهرات الحقيقة او من عرضياتها من حيث اهل المركب وبالسد التوفيق ومنه الوصول الى تحقيق
فهمه ليزم كون شئ آديني على تقدير كون الوجود صفة زائدة قائمة بالمهية ليزم كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها اذ لا معنى لقيام الصفة
بما هو معدوم محض فليزمت كون شئ موجودا مرقن مع قطع النظر عن كون الوجود السابق عين الوجود والملاحق اوعيه فان كان الوجود السابق
عين الملاحق ليزم تقدم شئ على نفسه وان كان غيره يلزم التسام في الوجودات واورد عليه انه لا يلزم الاستحالات التي ذكرها اذ اذا كان شئ واحد
وجودات متعددة في ظرف واحد او على تقدير ان يكون شئ واحد وجودات متعددة في ظروف متعددة يجوز ان يكون لذلك شئ وجودا واحدا
خارجي والاخر ذهني ويكون ثبوت الوجود الخارجي للشئ موقوفا على وجوده في الذهن وثبوت وجوده في الذهن لا يكون موقوفا على الوجود الخارجي حتى
يلزم تقدم شئ على نفسه بل يكون موقوفا على وجوده في ذهن آخر وكذا فلما يلزم التسام في الوجودات وهي لكونها اعتبارية منقطعة بانقطاع الوجود
وان قيل انه يلزم التسام في الازداهان قلنا التسام في الازداهان وان كان لازما لكنه ليس بحال لما قال وهي غير مرتبة يعني ان الازداهان المتعددة غير
مرتبة بل يلزم التسام في الامور المرتبة حتى يكون مستحيلا واورد عليه بانه فائدة في اعتبار تعدد الظروف فان اللازم على تقدير وحدة الظروف ان لا يتسا
في الوجودات التي هي امور اعتبارية واجيب عنه بان كون شئ الواحد موجودا بوجودات متعددة في ظرف واحد بين الاستحالة بخلاف تعدد الوجودات
بحسب تعدد الظروف فلا استحالة فيها اصلا كما في شبهة قال بعض الاعلاء لما كان الوجود الذي هو خصوصا بالعلم الانطباعي كمن يظن انه لزوم
في الصور الازداهية المتميزة بحسب الشخص تمايزها الوجودات المرتبة وايضا الترتيب في الوجودات يستلزم الترتيب في الازداهان ولو بالعرض وذلك
يلحق لبيان الاستحالة فيها بالاولية والثانوية الى غير ذلك فيجري فيها البرهان وكون الوجود من الامور الانتزاعية غير ضار لانها متحققة في نفس الامر
بتحقق منشأ انتزاعها واختم انه لا معنى لكون المهية متصفة بالوجود في ذهن من الازداهان لان قيام الوجود بالمهية واتصافها بالوجود على تقدير

كونه الوجود عارضاً في نفس الامر وهو موجوداً في نفس الامر ولا ريب ان موجودية الماهية في نفس الامر ليست عبارة عن كونها موصوفة بحقيقة
 ولا مشروطة بحقيقة ذهنية ولا منوطه بخفاذهن اذ موجودية الماهيات ليست موهوبة بلحاظ لاخطو بالجملة اتصاف الماهية بالوجود في ذهن من الالهي
 ليس اللان مرتبة الحكاية الذهنية ولا كلام في هذه المرتبة بل في اتصاف الماهية بالوجود في نفس الامر وليس معنى موجودية الماهية على تقدير كون الوجود
 عارضاً لها في نفس الامر الا اتصاف الماهية بالوجود في نفس الامر وما معنى الوجود الذي يصف به الذهن الماهية في مرتبة الحكاية الذهنية فهو قائم
 بالذهن لا بالماهية فتأمل وانت تعلم ان الحاصل في الخارج غير الحاصل في الذهن بحسب الحقيقة الشخصية وان كانا متحدتين بحسب الحقيقة النوعية
 وكذا حاصل في ذهن والحاصل في ذهن آخر متغايران بحسب الحقيقة الشخصية وان كانا متحدتين بحسب الحقيقة النوعية ولا شك ان القول
 بان ثبوت الشئ للشيء فرع ثبوت المثبت له انما يقتضي ان ثبوت الشئ للشيء فرع ثبوت شخص المثبت له الماثبوت ما هو مشترك له بالنوع فثبت
 الوجود الخارجي لا يكون فرعاً لا لثبوت الشخص الخارجي والموجود الذهني ليس عين الشخص الخارجي بل غاية الامر الاتحاد في الحقيقة النوعية وهذا لا يستلزم
 كونه فرعاً لثبوت الوجود الذهني لا يكون فرعاً لا لثبوت هذا الشخص المثبت له لا للوجود في ذهن آخر فانه ليس عين ذلك الشخص وان كان مشتركاً
 له في الحقيقة النوعية فتأمل المورد ان يجوز ان يكون ثبوت الوجود الخارجي موقوفاً على وجوده في الذهن واثبوت وجوده في الذهن موقوفاً على وجوده
 في ذهن آخر غير صحيح قال بعض الاكابر قد نزلنا كلام متين لكنه لو تم لانهدم قصداً صريحاً عليه شئ من ان الوجود من العقول الثانية وان ظرف وجود
 الذهن لانه لما كان الموجود في الذهن مغايراً للماني الخارج لما يكون ظرف وجوده في الذهن غايراً عن ظرف وجوده في الخارج واللا يبقى العرض
 في نفس الامر وقدا جيب عننا من الاليل والمذكور بان ثبوت الوجود لشيء هو اتصافه به في كل ظرف فرع لوجود الموصوف في هذا الظرف فلا يبعد
 كون احداهما في ظرف والاخر في ظرف آخر وما ذكره المورد انما يتم لو كان ظرف ثبوت الوجود مغايراً لظرف ثبوت المثبت له ومحصل هذا الجواب وجوب
 اتحاد ظرف الثبوت والمثبت له وحاصل جواب المحشى وجوب الفرعية بالنسبة الى شخص المثبت له واعتراض عليه اي على هذا الجواب بان اتحاد ظرف الثبوت
 والمثبت له مسلم لكن ثبوت الوجود للماهية انما هو بالذهن فلما يتوقف الالهي وجود الماهية في الذهن وعلى هذا ثبوت الوجود الذهني الذي هو في ذهن
 من الاول بان كان في ذهن آخر وكان فرعاً للوجود في الذهن والاخر والحاصل ان اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في ذهن زيد متوقف على وجوب
 في هذا الذهن واتصافها بهذا الوجود انما هو في ذهن بكر مثلاً بان يكون ظرف الاتصاف في ذهن بكر اي يكون ظرف اتصاف الماهية بالوجود في ذهن
 زيد في ذهن بكر بان يلاحظ ذهن بكر ان الماهية متصفة في ذهن زيد فيكون ظرف الاتصاف في ذهن بكر بسبب هذه الملاحظة وظرف الوجود في ذهن
 لوجود الماهية في ذهن زيد فيكون اتصاف الماهية بالوجود في ذهن زيد فرع الوجود في ذهن بكر فلهذا اتحاد ظرف الثبوت والاتصاف ووجود
 الموصوف اعني ذهن بكر وهكذا الى غير النهاية كل ظرف لوجود لا يكون اتصاف الماهية به في ذلك ظرف بل في ظرف آخر ولا بد ان يكون وجود
 الموصوف مقدماً على الاتصاف في ظرفه فظرف الوجود غير ظرف الاتصاف بذلك الوجود وان كان ظرف الوجود الموقوف عليه هو عين ظرف
 الاتصاف وعلى هذا موجودية الاشياء في ظرف ليس بالاتصاف بالوجود في ذلك الظرف لانه في الملاحظة الذهنية ولا يخفى انه اي هذا الاعتراض
 قليل الجدي لان ظرف الاتصاف ليس مغايراً لظرف الوجود يعني ان القول بكون ظرف الاتصاف مغايراً لظرف الوجود لا يجدي شيئاً
 لان ظرف الاتصاف ليس مغايراً لظرف الوجود فان الماد من الاتصاف ما يكون في مرتبة الحلول والحكي عنه وهو عبارة عن الوجود الخارجي

المصورة الحاصلة في ذهن المخصوص فلو كان الاتصاف في ذهن آخر يلزم وجود هذه الصورة في ذلك الذهن فيلزم قيام عرض واحد في محليين والحاصل ان طرف الاتصاف وطرف الوجود واحد ولا يمكن ان يحصل الشيء الحاصل في طرف الوجود والحاصل في طرف آخر . وجه كون الاعتراض قليل الجدي ان افاد كون طرف الاتصاف وطرف الوجود والموقوف عليه للاتصاف واحدا لكنه لا يندفع الجواب بهذا القدر لان المراد بالاتصاف ما هو في مرتبة الحلول والحكي عنه بمعنى مصداق المحل فتأمل قال في الحاشية انطاسه ان المتعرض القائل بتغاير طرف الوجود والاتصاف خلط بين المطابق بالفتح والمطابق بالكسرة انتهى يعني ان المتعرض قد اشتبه عليه المحكي عنه بالحكاية فان طرف الحكاية يجوز ان يكون مغاير لطرف الوجود واما طرف المحكي عنه فلا يمكن ان يكون مغاير لطرفه فان المحكي عنه مصداق القضية وهو عبارة عن تقرير الموضوع في نفسه وتقريره على صفة والكلام ههنا في المحكي عنه لاني الحكاية وبذا وان كان حقا لكن لم يثبت شي سيصح بان طرف الوجود الخارج وطرف اتصافه الذهن وعلى هذا يجوز ان يكون طرف الوجود والذهن من طرف اتصافه ذهنا آخر وكيف لا يكون طرف الاتصاف وطرف الوجود واحدا والشيء اذا حصل في ذهن لا يمكن ان يحصل فيه بالوجود في ذهن آخر يعني ان اتصاف شيء بالوجود في طرف عبارة عن كونه فيه بحيث يصح اشتراح الوجود عنه لان الكلام في الاتصاف الحاصل في درجة المحكي عنه فلا يمكن ان يحصل شيء في طرف الوجود في طرف آخر ضرورة ان الوجود هو الحصول المصدري فوجود شيء في طرف هو حصوله في ذلك الطرف ولا معنى لان يوجد شيء في طرف ويكون الوجود قائما به في طرف آخر فان قلت ان جعل طرف اتصاف المهيئة بالوجود والملاحظة دون الذهن والخارج كما نقل عن بعض المحققين ليسهل الامر لان ثبوت الوجود للمهيئة انما هو في الملاحظة فوجود المثبت له المتوقف عليه بالثبوت هو للملاحظة ضرورة ان ثبوت شيء للشيء في الملاحظة لا يستدعي الملاحظة المثبت له فانه اي ثبوت شيء في الملاحظة عبارة عن ملاحظة ثبوت شيء للشيء فلا يلزم الملاحظة المثبت له قبل هذا الثبوت لاثبوت المثبت له في الواقع حتى يلزم الاشكال الذي ذكره المستدل قال بعض الاكابر انه ان الحاصل في الذهن للشيء المتشخص بالشخص الذهني المكنتف بالعوارض الذهنية ويكون مبدأ الانكشاف معلومه الذي هو شيء من حيث هو اي مع قطع النظر عن الشخص الذهني وعوارضه الذهنية فيلاحظ هو نفسه وقد قيل مرآة للملاحظة امر آخر متحرر عنه فالوجود في الملاحظة ان كان عبارة عن هذا الملاحظة بالوجود بوجه وظلي في ضمن هذا الشخص المكنتف الذهني فهو موجود ذهني والاتصاف بالوجود فرع للوجود والذهني لهذا الملاحظة اتصافه بهذا الوجود والذ فرع لوجوده هي آخر مخرج الاشكال فمقرى وصعب الامر كما كان وان كان عبارة عن الوجود بوجه آخر فلا بد من بيان فان الضرورة قاضية بان ليس للملاحظة وجود سوى هذا الوجود الذهني والخارجي قلت بل لا يسهل الامر فان الكلام في المطابق بالفتح لاني المطابق بالكسرة فتأمل يعني ان كلام المستدل في المطابق بالفتح اي المحكي عنه الذي يكون فيه الحلول لاني المطابق بالكسرة اي في مرتبة الحكاية وليس طرف المحكي عنه للملاحظة حتى يسهل الامر وانت تعلم ان هذا الكلام يدل على ان طرف المطابق بالفتح اعني المحكي عنه ليس هو الذهن فلا يكون طرف عرض منه الا الخارج عن خصوص الملاحظة الذهنية فمطابق زيد موجود مثلا لا يكون الا الخارج او نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الذهنية فلا يكون هذه القضية ذهنية بل يكون اما خارجية او حقيقية فلا يكون الوجود من المعقولات الثانية التي طرف عرضها خصوص الذهن ولا يكون القضايا المنعقدة منها ذهنية مع انه سيصح بان الوجود من المعقولات الثانية وان القضايا المنعقدة منها ذهنية

قوله لان جميع آحادها ان الوجود لو كان عارضا للمهية لكان للمهية وجود قبل عرض الوجود اذ لا معنى لعرض الوجود وقيامه بما هو معد ومضمّن
 نداء بهناك من وجود آخر هو ايضا عارض ولا بد من تقدم المهية على هذا الوجود ايضا وبذلك فيلزم التمسك مع ذلك فلا بد من ان يكون وجوده هو عين المهية
 لان جميع هذه الوجودات العارضة الخية المتناهية كوجود الاول في عروضها للمهية فيجب ان يكون لها وجود قبل هذا المجموع اذ لا يمكن اتصاف
 المعدوم بالصفات الوجودية وهذا الوجود لا يكون زائدا والالم يبق المجموع مجموعا فثبت المطلوب وهذا هو القول بكون الوجود عارضا للمهية
 قبل جميع الوجودات العارضة الغير المتناهية معنى على ان العلة الخارجية للمجموع وهي التي تفيد وجود المعلول من دون ان يدخل في قوام المعلول
 وحقيقة علمه لكل جزء منه كما سيأتي في موضعه وجب البناء عليه ان وجود الموصوف شرط لوجود الصفة وثبوتها بالشرط من العلة الخارجية
 وهي كما تكون علمه للمجموع تكون علمه لكل جزء منه بخلاف العلة الداخلية كما المادة والصورة فانه لا يجب ان تكون علمه لجميع اجزائه وذلك لان
 حاجة المركب عبارة عن حاجة اجزائه فليس له حاجة اخرى سوى حاجة الاجزاء فليس له علم سوى علم الاجزاء واذا لم يكن موجودا لكل موجودا
 لكل جزء لم يكن موجودا لكل لانه عبارة عن جميع الاجزاء وما قال بعض ناظري كلام محشي ان هذه المقدمة لو تمت لاستلزامت ان يرتفع الكلية
 والخبرية عن العالم ضرورة احتياج الكل الى خبره وهم يصرون بعلمية الاجزاء للكل في الخارج وان قيدت العلة بالتامة فيدفع النقص
 فان الاجزاء علمه ناقصة للكل عديم الاستدلال على اثبات الواجب فان الكلام ههنا في العلة التامة ولكن لم يتم ما قصده المحشي من توقف
 الاستدلال على المقدمة المذكورة فان وجود المثبت له علمه ناقصة لوجود المثبت ليس بشئ لان الكلام ههنا في العلة الخارجية لاني اعملا
 وما ذكرت هنا فلا بد وما قال ميرزا جان انه ان اريد بالمجموع المجموع اى مجموع الوجودات من حيث المجموع فختار ان الوجود السابق عليه
 اى الوجود الذي كان قبل الاتصاف بهذا المجموع هو الوجود الداخل فيه اى في هذا المجموع بل نقول كل واحد منها يصلح هذا وهو غير المجموع
 المتقدم وان ما يدرك كل واحد منها فنقول عروض كل واحد لا يلزم ان يكون مسبوقا لوجود واحد سابق على كل واحد بل يكون ذلك بان يكون
 عروض كل واحد واحد مسبوقا لآخر وقد تحقق في سلسلة هذا الوجود واخذ الى غير النهاية فلا يثبت وجود آخر غير هذه الوجودات يكون علما
 ان المفروض ان كل واحد منها مسبوق بواحد منها قوله الوجه الثالث انه حاصله ان الوجود لو كان زائدا على المهية عارضا لهما فاما ان يكون
 متصفا بالوجود او بالعدم لا سبيل الى الثاني والاولى اتصاف بشئ بتقيضه وعلى الاول سياق الكلام في وجود الوجود ولهم الى غير النهاية
 فيلزم من وجود شئ وجود اشياء لا متناهية مرتبة في الخارج فان قيل هذا الوجه اى الوجه الثالث الدال على عينية الوجود على تقدير تمامه يدل
 على ان لا يكون شئ من الاعراض التي هي زائدة على عروضها قطعاً زائداً فان السواد مثلا لو كان زائداً على مهية الاسود وكان له سواد آخر
 لا امتناع ان يكون لا اسود وذلك لانه لو كان لا اسود يلزم اتصافه بلا اسود ولا يلزم ارتفاع التقيضين فيكون السواد متصفا بتقيضه فينتقل
 الكلام الى اى الى السواد الاخرى ان يقال لو كان السواد الاخر زائداً على السواد يكون له سواد آخر يلزم التمسك فلا بد وان يكون السواد عين
 الاسود وفيه ما قيل ان هذا الوجه انما يدل على عدم زيادتها على نفسها لا على عدم زيادتها على معروضاتها فان الوجود مثلا لو كان زائداً على
 نفسه ولم يكن عينها لكان له وجود آخر والا لكان له عدم فيلزم اتصافه بتقيضه وذلك السواد لو كان زائداً على نفسه لكان له سواد آخر لا امتناع
 ان يكون لا اسود فان قول المستدل لو كان له وجود آخر وسواد آخر فيوجب على تقدير عدم زيادتها على المبدأ ان الوجود والسواد

وان فرض انه عين الموجودات على نفسه لا بد ان يكون له وجود آخر لا يتعارض انقضائه بنقيضه فاما مقصود المستدل
ليس ان الوجود المصدري لا يتعارض لو كان زائدا كان له وجود آخر ويلزم التمسك على تقدير كونه زائدا انما يلزم التمسك في الاعتباريات وليس
بمستحيل بل المقصود ان الوجود الحقيقي الذي به الموجودات متحدة منشأ لا يتعارض الوجود الاتصافي ومصدق محله لو كان زائدا على الهيئة كان
له وجود آخر لا يتعارض ان يكون معدوما اذ لو كان معدوما كان امرا متزامنا فلا بد له من منشأ لا يتعارض اذ لا وجود للاشياء الا بوجودها
فيكون الوجود حقيقة منشأ لا يتعارض فلا بد ان يكون موجودا والا لكان هذا الوجود ايضا متزامنا ويجب ان ينتهي بالآخرة الى منشأ هو الوجود
حقيقة واقعا فرض زيادة الوجود في كل موجود وتقل الكلام ويلزم التمسك قال في الحاشية وذلك لان الوجود الحقيقي لو كان متصفا بنقيضه
اي بالعدم كان امرا متزامنا فكان له منشأ لا يتعارض وكان هذا المنشأ هو الموجود والمتشبه اليه انتهى بخلاف سائر الاعراض كالسواد ومثلا
على تقدير زيادته على الجسم لا يجب ان يكون اسود قال بعض الفضلاء بل لا يكون اسود لان مصداق حمل المشتق قيام المبدأ سواء كان
حقيقيا بان يكون مغايرا للمحل ولو بالاعتبار او غير حقيقي وهو ما يرجع الى عدم القيام بالغير بل بنفسه وكلما هما متقنيان في السواد والقيام الجسم
مثلا فلا بد والنقض بسائر الاعراض وادور عليه بانه يجب زيادة الوجود على سائر الاعراض والالم يصح حمل الموجود عليها فان مصداق
حمل المشتق قيام المبدأ او لا قيام الوجود بالاعراض حقيقيا لعدم المغايرة على زعمهم ولا غير حقيقي وهو ما يرجع الى عدم القيام بالغير والاعراض
ليست تلك فتأمل مع ان التناقض بالذات انما هو بين الوجود والعدم هذا جواب آخر بناء على ان العدم لا يضاف الا الى الوجود وسواء
كان وجودا في نفسه او وجودا لا بطيافا فلا سواد ومغناه رفع وجود السواد في نفسه او سلب ثبوتة لشيء آخر فهو نقض لوجود السواد لا للسواد
فاذا كان السواد لا اسود لا يلزم اتصاف شيء بنقيضه حقيقة لان اللاسواد ليس نقضا له بل هو نقض لوجود السواد وفيه ما افاد بعض الحكماء
وه ان حقيقة التناقض كون مفهومين بحيث يلزم من صدق كل في نفس الامر وعلى موضوع كذب الآخر فيها او عليه وبالعكس وبالمعنى
غير مختص بالوجود وبالعدم الا ان يراودها الوجود والعدم الرطبان ونحوه التناقض بالقضايا ثم على التمثل للاسواد وان لم يكن نقضا
للسواد لكنه لازم للنقض قطعا فيلزم الاستحالة فان قيل الاستحالة مختصة بالنقيضين بالذات يقال هذا محض ابناء الاستحالة على ان الوجود
يقضي الاستحالة والنقض يقتضي التباين ويشترك النقيضان فيه مطلقا فتأمل فان قلت قول المستدل لا يتعارض اتصاف الوجود بالعدم الذي
هو نقضه ليس بشيء اذ لا يلزم من اتصاف الوجود بالعدم اتصافه بنقيضه لان الوجود وعلى راي من قال بعينية متعدد ومعنى ان الوجود معان متعددة
عند من يقول بعينية للهيئة ضرورة كون للميات متعددة وكذا العدم رمعان متعددة على هذا التقدير فاذا عدم سلب الوجود في له حاله فاذا كان
الوجود معدوما انتهى على تقدير زيادته اذ كان الوجود موجبا وكان موجودا بوجوده وزائدا عليه مغايرة واذا كان معدوما يكون معدوما بسلبه لك
الوجود الآخر وح لا يلزم اتصافه بنقيضه بل اتصافه بنقيض وجوده الذي هو غير وقال بعض الحكماء بركة هذا الايراد غير وارد على المقصود لان
الوجود الحقيقي لا يتصف بالعدم بان يصدق عليه المعدوم سواء كان هذا العدم نقضا له او لوجوده وللمراد من النقض في قوله لا يتعارض اتصافه
بالعدم الذي هو نقضه اعم من ان يكون نقضا له او نقضا لوجوده قلت بعينية الوجود لا يستلزم تعدده ولا تعدد العدم كما سبقت الاشارة
اليه بمعنى ان بعينية الوجود لا يستلزم تعدده كما مر من الشيء في ذيل قول الشارح فأنصرت آه فيجوز ان يكون كل من الوجود والعدم معني

اراد انه ليس له مصداق فحق لكن لا يلزم منه ان لا يكون بينه وبينه وبينه وبينه فان اتحالة مصداق مفهوم لا يتأني كونه نقيضا لشي
 اصلا ثم انه دفع التوهم المذكور بالاخر بما قال اولاً فقال بل نقيضه اي نقيض عدم عدم ليس محمولا عليه اي على عدم عدم اصلا لا بالذات
 ولا بالحل العرضي لان نقيضه اي نقيض عدم عدم عدم عدم وليس محمولا على عدم عدم لا لعدم الذي هو نقيض الوجود يعني عدم
 الذي هو نقيض الوجود ليس نقيضا لعدم عدم حتى يلزم حل النقيض عليه قال في الحاشية لانه على تقدير ان يكون عدم عدم نقيض عدم
 يلزم ان يكون لعدم نقيضان احدهما الوجود والاخر عدم عدم حاصلا ان التناقض في عدم عدم ليس بين المضاف والمضاف اليه والاخر
 ان يكون لعدم المضاف اليه نقيضان احدهما الوجود والمرفوع به والاخر لعدم الذي يضاف اليه ويرفعه وقد تقرر ان التناقض نسبة وحدة
 لا يمكن تحققها الا بين مفهومين واما عدم صدقها على شيء واحد فلان عدم عدم مساوق للوجود والمرفوع بعدم المضاف اليه وفيه كلام اما
 فانه ينبغي على ان نقيض شيء عبارة عن رفعه وان المرفوع ليس بنقيض فنعني عدم عدم عدم عدم عدم لا مرفوعا الذي هو عدم عدم
 ان الحق ان كلامه الرفع والمرفوع نقيض للآخر واما ثانيا فلانه لو سلم ان المرفوع ليس بنقيض فلا ريب ان المرفوع لازم مساو لنقيض
 الرفع والمرفوع بالنقيض ههنا ما يعم به اللازم المساوي واما ثالثا فلان كلامه في الحاشية يدل على ان عدم المرفوع بعدم عدم بمعنى سلب
 الوجود فنعني عدم عدم سلب سلب الوجود وليس الامر كذلك لان متوهم صدق نقيض عدم عدم عليه انما يتوهم في عدم عدم الذي هو
 السلب المطلق الا ان من سلب الوجود وسلب السلب عن نفس السلب هكذا اذا بعض الكا برقة وبهذا لا يفهم من كلام الحاشية ان
 عبارة عن رفع شيء ليدفع الاشكال بان لعدم نقيضين الوجود وعدم عدم وقد تقرر ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين وجه الرفع
 ان نقيض عدم انما هو عدم عدم لا الوجود لان نقيض شيء عبارة عن رفعه فلا يكون لعدم نقيضان بل نقيضه واحد هو عدم عدم ونظرا
 ان الاشكال انما يتوجب في التناقض من القضايا او قد ياتي بدفعه واما التناقض في المفردات فهو عبارة عن التباعد ولا ضير في ان يكون مفهوم
 متساويان واقعا على غاية البعد من مفهوم وكذا يندفع شبهة المشهوره وهي ان عدم عدم المطلق فزده ونقيضه يعني ان عدم المطلق
 يصدق على عدم عدم وغيره من العدمات المخصوصة فيكون عدم عدم عدم فزاد لعدم المطلق وهو نقيض له ايضاً لكونه سلبا له وبهذا اي من
 الفردية والتناقض تلحق اذا الفردية تقتضي الحيل والتناقض يقتضي امتناعه انتهى وجه الاندفاع ان المرفوع ليس نقيضا للرفع فالعدم المطلق
 نوع لعدم عدم وليس نقيضا له والحق ان الاشكال غير مندفع بهذا الجواب اما اولاً فلان الاشكال انما هو لزوم كون الشيء فردا ونقيضا لشي
 واحد وهو لازم واما ثانيا فلان المرفوع وان لم يكن نقيضا لكنه لازم مساو لنقيضه قطعاً فيلزم كون شيء نوعاً لازماً مساوياً لنقيضه وهو
 محال وما قال الحاشية في بحث التباين في جواب هذا الاشكال من انه ان اريد بعدم المطلق سلب الوجود لمطلق فعدمه ليس فزاده وان اريد
 المطلق فعدمه ليس نقيضا له يعني ان عدم بمعنى السلب المطلق لا يقابل عدم المضاف اليه لا مكان اجتماعهما وذلك لان السلب المطلق على
 وجهين الاول ان لا يخلط مع الاطلاق والثاني ان لا يخلط بنفسه لانه لا يخلط مع الاطلاق وسلبه على الوجه الاول غير معقول بكونه مبطلا لنفسه فهو
 على الوجه الثاني يخرج مع شهوره في ضمن فردين فقد عرفت سخافته مما سبق وذلك لان للسائل ان يختار الشق الثاني ويقول عدم عدم
 بهذا المعنى صورته حاصلة في اعتل قطعاً وهو عدم مطلق مضاف الى نفسه فيكون حصة منه وراثة له فيكون نقيضا له بلا ريب غاية الامر

ان يكون صدقه على شيء محال لان الواقع وهذا غير ممكن في كونه نقيضا لشيء فلو لم يكن شيء واحد فداؤه نقيضا فافهم واجاب لمحقق الدواني في التامية
 القديمة بان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع لعدم مقابل له فالمنطوق
 اليه في الاعتبار الاول هو كونه عدم مقيدا بقيد وبالا اعتبار الثاني هو كونه رفع لعدم وسلب في الموضوع مختلف بالاعتبار وادور وعليه صاحب
 الافق المبين بان المقيد باعتباره مطلق التقييد اذا كان نوعا من العدم كان باعتباره بخصوصية اخرى بان يكون كلك ونوعية الاول اعتبارا
 طبيعية لعدم غير مدافعة لان يكون الثاني ايضا نوعا منه بل محققه لذلك واجاب عنه المحشي في بحث التقابل بان حاصل كلامه ان هذا
 العدم من حيث هو عدم مقيد بقيد مالا بخصوصية فردية فان مناط الفردية هو التقييد بقيد ما وخصوصية القيد ملغاة ومن حيث هو
 رفع مقيد بخصوصية نقيض له فان مناط كونه نقيضا له هو كونه رفعاً له من حيث هو رفع له بخصوصية لا من حيث انه خصوصية من خصوصية
 المقيد ومحصله ان فردية عدم العدم من حيث انه عدم مطلق قد قيد بقيد ما والفردية ليست بناتية عن خصوص القيد او لو بدل هذا القيد
 بقيد آخر كانت الفردية على حالها بخلاف كونه نقيضا فان اعتبر فيه خصوص القيد او لو بدل هذا القيد لم يبق نقيضا فموضوع الفردية هو عدم العدم
 من حيث انه عدم مقيد بقيد وموضوع النقيضية ايضا نفسه لكن من حيث كونه مقيدا بهذا القيد المخصوص وفيه ان عدم العدم من حيث
 انه مقيد بقيد مخصوص يصدر عليه انه عدم صدقاً ذاتيا سواء كانت الفردية من حيث خصوص الفردية او من جهة التقييد بقيد ما فيلزم
 الاستحالة اعني صدق احد النقيضين على الآخر صدقاً ذاتيا واجاب صاحب الافق المبين بان عدم العدم فرد من افراد العدم باعتباره
 انه طبيعة العدم مع قيد لا من حيث خصوص الفردية في نحو لاط المتعين والابهام فانه من حيث تلك الخصوصية هو هذا الفرد بخصوصه
 وهو شيء هو غير طبيعة الفرد في ذلك اللاحاط ومقابل له من حيث الخصوصية لا من جهة مطلق الفردية ولا لاطن بك ان تشاك فيما يحكم فطرة
 العقل بالمكن سقيم الطبع وهو ان التناقض انما هو بين التقابل وتنوع مطلق الفردية لا بينه وبين تخصيص بخصوصية هذه الفردية على التمييز
 غير ان يجعل النظر اليها محله لاطن تنوع الفردية غير متميز عنه وان كان ذلك ليس بهذه الخصوصية تنوع الطين في الوجود وانت تعلم ما فيه الشك
 اما اولاً فلان الفردية مطلقا سواء كانت تنوعا او خصوصها منافية للنقيضية تعلوا اذا المناقاة بينها ليس اللزوم اجتماع النقيضين في هذه
 خصوصها وتنوعها سواء لا الفردية بينهما وبالجملة لا معنى للقول بان مطلق الفردية منافية للتقابل وخصوصها مجامع له واما ثانياً فلانه اذا كان
 عدم العدم بخصوصه فداؤه نقيضا لعدم المطلق فقد صدق عدم المطلق الذي هو عينه ونقيضه عليه صدقاً بالذات وهذا محال قطعاً و
 اما وجب الاكابر في ان عدم الذي اضيف اليه العدم في عدم العدم مفهوم عام شامل للنقيضين اعني عدم الوجود وعدم عدم الوجود
 فعدم العدم الذي به نقيضه واقع له في قوة رفع النقيضين فليس له مصداق او لا خارج عن النقيضين حتى يكون له مصداق في الاستحالة في
 ذاتية شيء نقيضا مستحيا اذ غاية ما يلزم من تحققه لفرضي اجتماع النقيضين ولا قياحه فيه لانه في قوة ارتفاع النقيضين وقد اشترت ان
 ارتفاع النقيضين يستلزم اجتماعا ولا يلزم اجتماع النقيضين في الواقع لاستحالة صدق عدم العدم على شيء في اللاحاط
 والنقيضية يستحيل ان يجتمع في نفسه لا امر على شيء لانه يستلزم اجتماعا في شيء واما المقوم الذي قيل في اللاحاط
 في نفس الامر فلا امتناع في ان يجتمع فيه الفردية والنقيضية ومفهوم عدم العدم ليس بمصادوق في نفس الامر لانه في قوة رفع النقيضين

لان العدم بمعنى السلب المطلق امر شامل للنقيضين فرفع النقيضين فلا مضايقة في استلزام فروية نقيضيه التي في قوة اجتماع النقيضين فان ارتفاع النقيضين مستلزم لاجتماعهما كما هو المشهور وبهذا يكون كل مرتبة شقيعية لقضيا للمرتبة الوترية التي هي فوقها حتى ان كل عدم مضاف واقع في المرتبة الشقيعية من سلسلة العدادات المتباعدة من الوجود فنقيض لعدم الواقع في المرتبة الوترية منها الى حيث ينقطع الاعتبار الا ان يقال في توجيه كلام المتوهم ان العدم الذي يضاف اليه العدم في عدم هو مطلق العدم الاعم من عدم العدم وعدم الوجود وعدم عدم الوجود وكان عدم العدم حينئذ اعم من عدم العدم الذي هو نقضه ومحمولاً بالعرض فيكون عدم العدم صادقا على عدم عدم العدم الذي هو نقضه صدقاً عرضياً والحاصل ان العدم المضاف اليه في عدم العدم هو مطلق العدم اعم من ان يكون عدم العدم او عدم الوجود او مطلقاً بان لا يلاحظ ذلك من حيث هو هو فالعدم المضاف اعني عدم العدم يكون اعم من عدم العدم وعدم عدم الوجود وعدم عدم العدم المحوطة من حيث هو مفهوم عدم العدم فيصدق على عدم عدم العدم صدقاً عرضياً مضاراً من قبيل المفوتات التي يصدق عليها نقضها محلاً عرضياً ثم ان هذا الاستثناء لا يصح متصلاً فان ما تقدم ليس الا ان عدم العدم لا يحل عليه نقضه لان نقضه الرفع وهو غير محمول لا المرفوع وما ل هذا الكلام ان عدم العدم محمول على نقضه الذي هو عدم عدم العدم وظاهره انه لا علاقة له بالتقدم فوجب ان كل الاعلى لكن والعرض من ان عدم العدم ليس نقضه محمولاً عليه لكن هو محمول على نقضه الذي هو عدم عدم العدم ان اخذ العدم المضاف اليه اعم من عدم العدم وعدم الوجود وعدم عدم الوجود وبهذا لا فائدة لبعض الاكابر في كنهه اي عدم العدم بهذا الاعتبار اي باعتبار اخذ العدم المضاف اليه من حيث العموم صار اعم من نفسه لكون مفهوم عدم العدم الذي هو رفع لعدم الاعم من عدم العدم وعدم الوجود وصادقاً على نفسه ونقيضه تحقق عدم العدم فيما كان محمولاً على نفسه الضم محلاً بالعرض فكان من قبيل محل المعنى الواحد على النقيضين لاس من قبيل ما يصدق عليه نقضه بذلك المحل كما توهم المتوهم واورده عليه اولاً بان المضاف اليه في عدم العدم لما كان بمعنى السلب لشمال للنقيضين فيكون رفعه في قوة رفع النقيضين فلا يكون له مصداق لان نفسه ولا غيره فلا يكون اعم من نفسه وثانياً ان العدم اعم من عدم العدم لا اخص فيكون سلبها بالعكس فيلزم ان يكون عدم عدم العدم اعم من عدم العدم لا اخص فان قيل المراد بعدم المضاف اليه الطبيعية السلب من حيث هو اعني موضوع الجملة فرفعها يكون بانتفاء فروية فلا يكون في قوة رفع النقيضين والعكاس النسبة انما يكون اذا اخذ السلب شيئاً مطلقاً اعني موضوع الطبيعة حتى يكون انتفاؤه بانتفاء جميع الافراد يقال ان الكلام في عدم العدم الذي هو نقض العدم وح لا يكون نقضاً له ويمكن وضع ضابطة كلية منها بان كل كلي هو مع نقضه شامل لجميع المفردات ضرورة لاقتناع ارتفاع النقيضين من جملة انفس هذا الكلي فوجب ان يصدق هو ونقيضه عليه فان كان مبدءاً متكرراً النوع المشهور ان الكلي المتكرر النوع عبارة عن الكلي الذي يكون محمولاً على نفسه مخبون من المحل الاول والمحل الاشتقائي فيصدق على نفسه مرة على انه عين حقيقة ومرة على انه عارض له ومحمول عليه بالاشتقاق والمخشي قد عدا الكلي المحمول على نفسه بالمحل العرضي ايضا من الكليات المتكررة النوع وبالجمل ان كان الكلي بحيث يكون مبدءاً متكرراً النوع كما هو الممكن وغيرهما فهو محمول على نفسه محلاً بالعرض الا اي وان لم يكن مبدءاً متكرراً النوع فنقيضه محمول عليه اما الاول فلان مبدء الاشتقاق عارض لنفسه وهو مستلزم لعروضه لمشتقة

الذي هو نفس الكلي لان عروض الشئ لا يتلزم عروضه المشتق منه من حيث هو مشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق لا يستلزم
حل مشتقة عليه فبيان هذا لا يتم على رأي الحاشي ولا على المشهور اما على المشهور فلان المبدئية عارضة للمبادئ وليست بعارضة لمشتقاتها
واما على رأي الحاشي فلان الامور العارضة للمبادئ المحمولة عليها محلاً بالعرض ليست بعارضة للمشتقات ومحمولة عليها كالكليات لا تخفى واما ان كان
فلانه لو لم يكن كك اي لو لم يكن نقيضه محملاً عليه لكان محملاً على نفسه لاقتضاء ارتفاع النقيضين وحل الشئ على نفسه يستلزم عروض
مبدأ الاشتقاق له وهو يستلزم عروض الشئ لنفسه وذلك لانه اذا كان نفسه محملاً على نفسه كان مبدأ اشتقاقه عارضاً له فيكون
عارضاً لمبدئه لان كلما يعرض للمشتق يعرض للمبدأ فيكون المبدأ متكرراً النوع وهو خلاف الفرض لانه قد فرض عدم تكرره وفيه ان عروض
كلما يعرض للمشتق للمبدأ غير مسلم الا ترى ان الاشتقاق عارض للمشتق وليس بعارض للمبدأ فتفكر قوله وان سلم انه حاصله انه لو سلم
كون الوجود موجوداً على تقدير كونه زائداً وجزواً فلا نسلم انه موجود بوجود آخر لان كون الوجود زائداً انا هو فيا سوى الوجود واما الوجود فهو
موجود بنفسه لا بوجود زائداً عليه فان كل وصف لمحق الغير فهو زائداً عليه واما ثبوته فليس امر زائداً على نفسه بل هو عينيته لا يقال الوجود
على تقدير كونه زائداً على المهيته يكون قائماً بها بل بالرب والوجود القائم بالغير يتلزم ان يكون له وجود هو عينيته لان قيامه بالغير انضماماً
انتزاعاً يستدعي الاحتياج اليه ضرورة ان القيام عبارة عن الوجود والناعته وهو لا يمكن ان لا يكون محتاجاً والسبب في ان الوجود
على تقدير كونه زائداً حال ومعرضه محل والحال منحصراً في العرض والصورة والحل في الموضوع والمادة ولا شك ان الوجود ليس بحجر
فليس بصورة فتعين كونه عرضاً والعرض لا بد وان يكون محتاجاً الى محله وموجوبية بنفسه لا بوجود زائداً عليه يستدعي عدم الاحتياج
فالقول بكون الوجود زائداً على المهيته عارضاً لها ويكون وجود الوجود عينيته متناهيان لانا نقول العينية يتلزم الاحتياج اذا كان
الوجود قائماً بنفسه يعني ان عينيته الوجودية يتلزم احتياجها الى شئ اذا كان الوجود قائماً بنفسه كوجود الواجب جل شأنه فانه موجود بنفسه
فانه من غير احتياج الى الغير اذ لو كان محتاجاً الى الغير لم يكن موجوداً بنفسه واما اذا كان قائماً بغيره كوجود الممكن فلما يتلزم بل بكونه عينياً اذ كان
الوجود قائماً بالغير عينيته الوجودية لا يستدعي عدم الاحتياج بل بكونه الاحتياج فان القيام بالغير لوجب الاحتياج فاذا كان الشئ القائم
وجوده عينيه كان احتياجه اليه من حيث نفسه ومن حيث موجوبية كليهما متاقتان بعض الفضلاء ومن هنا يستنبط ضابطه هي ان الشئ
اذا لم يكن قائماً كالانسان مثلاً اذا كان له وجود هو عينيه كان موجوداً بالوجود قائم بنفسه فيكون واجبا لذاته والشئ القائم بالغير اذا كان له وجود قائم
بالغير فهو عينيه كان موجوداً بالوجود قائم بالغير فيكون ممكناً لان عينيته بذاته من الوجود المحتاج الى الغير لذلك الشئ القائم بالغير المفتقر اليه بكونه
لما كان له حقيقة في هذا المقام انك قد عرفت فيما سبق ان مصداق الوجود بالمعنى المصدري ونفشا انه اعطى نفس المهيته بل زيادة امر وعروض
عارضه وهي نفسية تبعه لا يجعل البسيط ولا يلزم من عدم كون الذات الممكنة متفردة الاجل الجاعل ان لا يكون نفس ذات الممكن مصداقاً
للوجود وان يكون الوجود مسلماً باعته في مرتبة ذاته والالزام سلب لذات عنها في مرتبة الذات اذ مطابق الحكم يكون الذات الممكنة نفساً ما هي
الذات الممكنة المتفردة وليس للممكن ذات متفردة الاجل الجاعل وانما يلزم من عدم كون الممكن ذاتاً متفردة الاجل الجاعل صحة سلب الوجود
عنه بمعنى بسية نفس الذات كما يلزم من كون مطابق الحكم كحل الذات الممكنة على نفسها وحل ذاتها عليها هي الذات المتفردة صحة سلب

نفسها ذاتياتها بمعنى ليسية نفس الذات لان يكون نفس الذات مصداقاً لنفسها ذاتياتها ذاتياتها ذاتياتها ان سلب عنه الوجود اذ هي ذات مصداق الوجود فلا يلزم ان يكون الذات التي هي مصداق الوجود بنفس ذاتها واجبة بالذات بل يجوز ان تكون محتاجة الى جابجعلها مجرداً بسيطاً فكون الذات بنفسها مصداقاً للوجودية لا يستلزم الوجوب الذاتي كما هو المشهور في افواه القوم وبهذا ظهر ما في كلام المحشي من استخافه وما في الضابطة التي ذكرها بعض الفضلاء من الوهن والرخاوة والتحقيق ان الوجود بالمعنى المصدري امر اعتباري يتحقق في نفس الامر بمعنى تحقق نشأته اذ تحقق الاتساعات عبارة عن تحقق مناشي انتزاعها ومبني ما به الوجودية موجود بنفسه بل واجب كذاته وذلك لان معنى كون الشيء اعتبارياً يتحقق في نفس الامر ان يكون موصوفه بحيث يصح انتزاعه عنه فهنا ثلاثة امور الاول التفرع عنه وهو المميتة من حيث هي والثاني المتفرع وهو الوجود بالمعنى المصدري والثالث نشأته اذ يتفرع وهو الوجود بمعنى ما به الوجودية وهو الوجود والقائم بنفسه الواجب لذاته اعلم ان كلام المحشي في هذا الباب في غايتها الاضطراب فتارة يقول غشاً اذ يتفرع وهو المكن شخص واحد واجب لذاته مبني للمكانات مباشرة فتارة يقول ان نشأته انتزاعه الانتساب الى تعالى والحق انه قد اشتبه عليه المتفرع منه بعبارة الاشارة الى ان الوجود المصدري متفرع عن المكانات ومطابق صدقه ومصدق حمله ليس امراً خارجاً عنها مبايناً عنها بالضرورة نعم علمه مصداقاً منفصلاً عنها مبايناً لها وليس الكلام فيها انما الكلام في مصداق الوجود على ان ذلك الامر المبين ان كفى في موجوديات الاشياء باسمه بنفسه لزم تحقق الكل تحققه وبطلانه ظاهر وان لم كيف لم يكن مصداقاً للوجود جميع المكانات وايضاً على هذا التقدير لا يصح طردان عدم على شيء من الاشياء المتحقق مصداق وجودها كما كان التجا الى ان لكل من المكانات الوجودية انتساباً خاصاً الى ذلك الامر الواحد وارتباطاً مخصوصاً به وتلك الانتسابات والارتباطات هي مناشي انتزاع الوجود عن المكانات ومصاديق وجودها يقال تلك الانتسابات والارتباطات نسب وازدادات متاخزة ضمن تحقق المنتسبين فلا يمكن ان يكون مصاديق الوجود واحد بها وايضاً تلك الانتسابات والارتباطات اما انضمامية وانتزعية على الاول لا يمكن ان تكون صفات انضمامية للمكان كما سيظهر للمحشي وعلى تقدير كونها صفات انضمامية للواجب يلزم اما ان لا يعدم محكم ما هو جامع للميتة لعدم الوجود وعلى الثاني مصداق الوجود ونشأته انتزاعاً ان كان ذات الواجب سبحانه بطل حديث الانتسابات والارتباطات وان كان صفات زائدة على الواجب سبحانه يلزم ما لزم قائل الاتساع الوجودي ليس قائماً بالمميتة الاعلى وجهاً لانضمام والاليزم تاحزه عن وجود الموصوف ضرورة توقف وجود الموصوف في الاتساع الانضمامي على وجود الموصوف فيلزم كون المحكم موجوداً قبل وجوده فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق يلزم تقديم الشيء على نفسه والاليزم التسام والحدود عليه بانه يجوز ان يكون انضمام الوجود الى المميتة كانه انضمام الفصل الى الجنس فلا يلزم كون المنضم اليه مقبلاً واجب بانه لا انضمام للفصل في مرتبة كونه فضلاً بل هو في تلك المرتبة عين الجنس لا تغاير بينهما بحسب الوجود فضلاً عن الانضمام بل انما هو منضم في مرتبة كونه ضرورة وما خذوا بشرط الاشياء فانهم والاعلى وجهاً لا يتفرع والاليزم حين انتزاع الوجود المصدري انتزاع آخر بل انتزاعات غير متناهية بمعنى على تقدير اتساع ممتدة لمكان بوجوده اتساعاً لا يلبس من نشأته الوجود حقيقة والاليزم ان يكون انتزاعاً محضاً ولا يمكن ان يكون ذلك المنشأ انتزاعاً بالبدل من نشأته اخرى ولو ذهب المتأشئ الى غير النهاية فلا بد لتلك

المناشي الغية للمتناهية من نشأ حافظاً لواقعيتها الانزعائيات نأكون بواجبها مشبهاً فمذا المنشا هو الوجود حقيقة ويطعن
 على الانزعائيات ولما بطل الشقان ثبت ما هو المطلوب وانت تعلم انه لا يزم من بطلان كون الوجود صفة انضمامية وانزعائية
 كونه عين الواجب سبحانه فلما ثبت ما هو مطلوب المحشى فافهم ذلك فانه تحقيق شريف قوله وثانيها انه يعني ان ثاني المذاهب في الوجود
 مذهب الحكماء وهو ان مصداق الوجود المصدري في الواجب نفس ذاته الحققة وفي الممكنات صفة زائدة منضمة الى ذواتها محشى
 لانزعاع هذا المعنى الانزعاعي وقال المحشى تحقيق المقام ان حقيقة الوجود ليس باليتم منه من معنى المصدري لان هذا المعنى يتحقق باعتبار
 العقل وانزعاع انذه من حقيقة متحققة مع قطع النظر عن ذهن المذاهب واعتبار المقبر كما يشهد به الضرورة العقلية فاقال الشيخ
 المقتول ان ليس للوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتباري للعقل خلاف ما يشهد به الضرورة العقلية او لو لم يكن للوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتباري
 كان موجودية الاشياء باعتبار المقبر ولعل معنى كلامه ان ليس الوجود صفة منضمة الى الهية كما هو مفهوم المشائية مفهوم الوجود مغاير حقيقة تلك
 الحقيقة على حكمه النظر الدقيق نشأ الانزعاع هذا المفهوم ومصداق كماله ومطابق لصدقته يعني ان تلك الحقيقة مصداق لهذا المفهوم المصدري
 لان هذا المفهوم عنوان لها وصادق عليها كما زعمه الاكثرون منهم للصحة والشارح طنا منهم ان الوجود المصدري له حقيقة وايمضوه الانزعاعي
 وهو صادق عليها ويعبرون بها بغير الوجود المصدري وذلك لان فروع الوجود المصدري منحصر في حصته وليس له فرد سوى الحصته المختصة
 بالاضافة والتوصيف فلا يمكن ان يكون له فرد موجود في الخارج يحل عليه معنى المصدري مواطاة الا ان يقال لمراد بغير الوجود
 المصدري حقيقة الذات التي هي نشأ الانزعاع فتأمل جيداً هي اي تلك الحقيقة في الممكن زيادة لانه موجود وغيره مصداق حل
 الوجود عليه من زائد عليه وفي الواجب عين ذاته لانه موجود لذاته مصداق حل الوجود عليه نفس ذاته من غير اعتبار امر آخر اعلم انك
 قد عرفت فيما سبق ان الوجود لا يمكن ان يكون صفة زائدة قائمة بالهية في نفس الامر وان نسبتها الى الهية سواء كانت الذات
 واجبة وممكنة نسبتها الانسانية الى الانسان فليس في الانسان هية ووجوداً زائداً عليها كما انه ليس في الانسان انسان وانسانية
 زائدة عليها وبالجملة نسبت الوجود الى الهية ليس نسبت العوارض المنفعة والمتعة الى هية المعروض والا يكون مصداق الوجود
 امرنا زائداً على الهية قائماً بها انضماماً او انزعاعاً وهو بطل قطعاً اذا عرفت هذا فاعلم انه لا فرق بين الواجب والممكن في كون مصداق
 حل الوجود ونفس الذات بل ان زيادة امر وعروض عارض انما الفرق بين الذات الواجبة والهية الممكنة بان لا ذات للممكن بل اجل
 جاعل بخلاف الواجب وهذا النحو من الفرق لا يوجب كون مصداق الوجود عليه امرنا زائداً عليه فان قلت مصداق حل الوجود
 على الممكن ذاته من حيث الاستناد الى الجاعل يقال بهذا الحيثية لا يخلو اما ان تكون تعليلية او تفيدية على الثاني مصداق حل الوجود
 في الممكن لا يكون نفس الهية بل امرنا زائداً عليها قائماً بها انضماماً او انزعاعاً وهو خلاف ما تقرروا على الاول لا يمكن بين مصداق الوجود
 في الواجب وبين مصداقه في الممكن تفرقة اصلاً او بالحيثية التعليلية خارجة عن المصداق هي الاتصاف للفرق بين مصداق حل الوجود
 على الذات الممكنة وبين مصداق حله على الذات الواجبة اصلاً بل يكون مصداق حل الوجود في الممكن ايضاً نفس الذات بل ان زيادة
 امر وعروض على ما لا يزم ان لا يكون مصداق حل الذات والذاتيات ايضاً نفس الذات بل امرنا زائداً ومطابق الحكم بكون الذات

الممكنة نفسها هي الذات الممكنة المتفردة وليس للممكن ذات متفردة لا يجعل الجاعل نعم يلزم من كون الممكن ذاتا متفردة يجعل الجاعل مسببا للوجود عنه بمعنى ليسية نفس الذات كما يلزم من كون مطابق الحكم جعل الذات الممكنة على نفسها وعلى ذاتياتها هي الذات المتفردة صحيحة سلب نفسها وذاتياتها عنها بمعنى ليسية نفس الذات لا ان لا يكون نفس الذات مصداقا لنفسها وذاتياتها متماثل ولا تغفل

فالواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته انية محضته لامتية له قال الشيخ في التعليقات كل ما هيته انية فلا هيته له والواجب هيته انية فان الهيته هي الحقيقة المعروفة عن الاوصاف في اعتبار العقل وهو سبحانه منزوع عن ان طيقه التعرّية وان يحيطه الاعتبار قال في الحاشية

اعلم انه وقع الاختلاف بين السيد صدر الدين محمد والمخدوم جلال الدين في ان للواجب هيته ام لا فقال السيد انه هو الوجود لامتية له لانها المعروفة عن اعتبار الوجود وهو سبحانه منزوع عن التحاق الهيته واحاطة الاعتبارات وقال المخدوم له هيته هو وجوده انتهى قال بعض الفضلاء من نظري كلام المحشي لا شك انه تعالى بذاته مصداق لكل الوجود وعليه ومبدأ الوجود خاص حقيقي بالاتفاق بينهما والاشك في الاطلاق الهيته بالنفس المذكور عليه فالسيد اعتبر فيها التعرّية عن مفهوم الوجود وغيره من الاوصاف مطلقا فيجب ان تكون معقولة مع قطع النظر عنها وكلية وهي مستحيلة فيه تعالى لانه وجود خاص قائم بذاته ومصداق لكلها في مرتبة فاته فلا يمكن تعرّية عنها في اعتبار العقل فقال بانه لامتية له والمحقق الدواني اعتبر فيها التعرّية في اعتبار العقل عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة الملاحظة من الخارج فيجب ان تكون معقولة ولو لوجه بل مع عزل النظر عن تلك القيود والاعتبارات ولا يجب كليتها فيجب ان يكونها هيته شخصية وهذه التعرّية ضرورة في عجزه فقال باطلاقها عليه فانزاع يرجع الى اختلاف الاصطلاحين وانت تعلم ان المحقق الدواني انما يقول انه تعالى حقيقة بسيطة معروفة في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فواذن موجود بذاته شخص بذاته عالم بذاته بمعنى ان مصداق لكل في جميع صفاته هيته البسيطة التي لا تكثر فيها اوجه من الوجود ولا يقول انه تعالى ذو هيته كلية وكلام الصمد المعاصر ليس في نفى الهيته بمعنى الحقيقة الكلية بل يقول انه تعالى موجود محض لا شيء موجود بخلاف الممكنات فانها اشياء موجودة فمؤنفي الذات والاشياء

وهذه ونحوها لانه لو لم يكن له ذات لكان الواجب تعالى الاشياء محضاً تعالى السمع يقول الظالمون علوا كبيرا فان قال انه ذات بنفسها مصداق الوجود فيخرج الى ما قال المحقق الدواني وبالمجمل الاختلاف الواقع بين المعاصرين في هذا المقام ليس يرجع الى اختلاف الاصطلاحين كما يظهر من تتبع كلامهما ويحول حول ذلك اى يحول حول القول بان الواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته وانية محضه فلا له ما قيل ان في الواجب تعالى ثلث وجودات الاول هو الوجود الحقيقي وهو عين ذاته والثاني الوجود والمصدرى المطلق والثالث حسنة الوجود والمصدرى وفي الممكن ايضا ثلث وجودات الوجود والمصدرى المطلق وحسنة الوجود والخاص لكنها زائدة عليه وفي الواجب الاول والثاني زائدان عليه تعالى دون الثالث لا تغاير هناك اذ عين الذات تنوب متابه في كونه مصداق لكل فموجود مصداق لكل من شأنه الاتزان في الممكن متغاير لما هو في الواجب لكونه نفسه الا انه قائم مقام ما هو في الممكن فالواجب نفس ذاته قائم مقام الوجود فهو وجود خاص قائم بذاته من غير استغناء الى شيء وبهذا كلام من جمين الاول انه يلزم ما ذكر ان يكون الواجب موجودا بوجودين الوجود الذي هو عينه وحسنة الوجود والمصدرى وهو بطر قطعا واجيب عنه بان مناط الموجودية هو الوجود الحقيقي الذي هو نفس ذاته تعالى والله اعلم

فمن معنى اعتباري لا يصلح ان يكون منطلق الوجودية ظاهرة عليه بانه على تقدير القول بعروض حصته من الوجود لا بد من القول بكونه موجودا بهذا
المعنى القائم به فيلزم كونه سبحانه موجودا بوجودين واجب عنه بان معنى المشتق معنى اجل من حصوله يرجع الى ما يترتب عليه آثارا للمبدأ الفعالي لا سيما
مثلا ما يترتب عليه آثار السواد ومعنى القائم ما يترتب عليه آثار القيام بمعنى الوجود ما يترتب عليه آثار الوجود ولكن قد يترتب الآثار على ما صدق
عليه ذلك المشتق لقيام مبدأ الاشتقاق كالاسود وقد يترتب الآثار على صدقة بنفس ذاتة بلا قيام مبدأ الوجود بالقياس الى الواجب تعالى
او يترتب آثار الوجود على نفس ذاتة تعالى بلا قيام معنى به نعم العقل يتبرع عنه معنى الوجود ولكن لا دخل له في ترتيب الآثار فتأمل الثاني بان الوجود
المصدرى لو كان زائدا عليه تعالى فلا بد له من علة فاما ان يكون علة نفسه ذاتة تعالى فيلزم تقدم الذات عليه بالوجود او يكون علة غير الذات
فيلزم الامكان وان قيل انه ليس زائدا عليه تعالى فيلزم كون الواجب أمرا اعتباريا واجوبا ان الامر الزائد لو كان له وجودا ومغايرة لوجود الذات
لكان محتاجا الى العلة بجهة ما لو كان صدقة نفس تقرر الذات كان تابعا للذات فان كانت الذات واجبة كان ذلك الامر الزائد غير محتاج
الى علة أصلا وان كانت ممكنة كان صدور الذات عن الجاهل بعينه صدور فذلك الامر الزائد عنه والوجود والمصدرى من القبيل الثاني فلا بد
ان يكون له علة ان لم يكن لمصدرة ونشأ انتزاعه علة وفقه الامر ان الانتزاعيات نحو من التقرر الاول تقرر بتقرر المنشأ وحاله حال
المنشأ فان كان المنشأ واجبا كان هذا التقرر واجبا وان كان محمولا كان هذا التقرر ايضا محمولا والثاني تفرقه بعد الانتزاع في حالة الذهن من هذا
التقرر لكونه مغايرا لتقرر المنشأ متاخرا عنه وهو معلول سواء كان المنشأ واجبا او محمولا ولا فرق في ذلك بين الوجود والمصدرى ومفهوم الوجود
كما يفهم من كلام صاحب الافق المبين فتأمل ويجوز ان يفهم من ان تحققه لمشتق من ان حقيقة الوجود غير الوجودية من معنى المصدرى
وهو زائد في الممكن وعين في الواجب ما قيل ان محل الخلاف هو الوجود بمعنى مصدر الآثار والوجود الحقيقي الذي هو الوجودية يعني ان الخلاف
في العينية والزيادة اما هو في الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ الآثار وما به الوجودية لاني الوجود والمصدرى الانتزاعي لانه زائد في الواجب الممكن
جميعا ولا يخفى ان هذا القول يدل على كون حقيقة الوجود ومغايرة المعناه المصدرى سواء كان شخصا واحدا مغايرة للممكنات كما هو مختار لمشتق
او وصفا مغايرة للممكنات وعين الحقيقة في الواجب كما هو المنقول عن المشائية قوله واللام يمكن انه يعني لو كان الوجود صفة زائدة على
الواجب ولم يكن عينية كان الواجب موجودا قبل جميع الوجودات التي فرضت زائدة على ذاته ولا يكون هذا الوجود زائدا واللام يمكن بان
جميعا جميعا فيكون ذلك الوجود المتقدم عين ذات الواجب فثبت المطلوب واورد عليه بانه لا يلزم على تقدير كون الوجود زائدا في الواجب
ان يكون وصفا قائما به فيلزم بالزعم ويجوز ان يكون امرا مابيا ناله وموجودية الواجب يكون لا متساوية اليه كما ذهب اليه المتألهون في
وجود الممكن من ان الوجود غير قائم بالممكن فهو ليس بموجود ويقام الوجود بغيره بالتساوية اليه واجاب عنه لمشتق ما ذهب اليه المتألهون
من ان الوجود قائم بذاته وموجود بنفسه وغير موجود لان شأبه اليه والاطلاق الموجود عليه كاطلاق الشمس على الماء المسخن بالشمس فهو على
تقدير ان يكون وجود الواجب عينية يعني ان ما ذهب اليه المتألهون في وجود الممكن من كونه عبارة عن الانتساب والارتباط الى الوجود
القائم بذاته الموجود بنفسه انما يصح على تقدير كون وجود الواجب عين الذات فلا يصح القول في الواجب بان وجوده مباين لذاته والا
لاحتاج الواجب في موجودية الى امر مباين مفضل عنه تعالى بل يلزم الاحتياج الى الممكن وهو محال فلا بد من القول بان وجود

الواجب عليه وليس امر منفصل عنه فتأمل قوله فان قلت آه اما والمعتزلي بالعلة العلة الموحدة في الخارج والامر بتوجب الاعتراض لان الممكن مطلقا سواء كان موجودا خارجيا او امرا انتزاعيا محتاج الى العلة فلا وجه لابتناء الاحتياج الى العلة على الوجود الخارجي لان الموجود الخارجي والامر لا اعتبار في الاحتياج الى العلة الموحدة مطلقا فتساوي ان علم ان حاصل الايراد ان كون وجود الواجب على تقدير كونه لا يحتاج الى العلة من على كون الوجود موجودا في الخارج مع قطع النظر عن خصوص مرتبة الحكاية الذهنية وهو ممنوع بحوزان يكون وجود امر انتزاعي منتزعا عن نفس ذاته باهي هي فلا يكون متحققا في الواقع مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الذهنية حتى يكون محتاجا الى العلة ومحصل جواب الشارح ان الكلام انما هو على تقدير كون الوجود لا على مرتبة الواجب ولا ريب في احتياج الاتصاف بالامور الاعتبارية التي هي زائدة على ذات الموصوف الى العلة اذ الاتصاف بها مستحق في نفس الامر فلا بد له من علة اما المهيئة وغيره وهذا ظاهر لا يحتاج الى ان يراد بالعلة العلة الموحدة في الخارج فافهم ويرد عليه اي على الاعتراض ان الكلام في الوجود الحقيقي الذي هو منشأ انتزاع الوجود المصدرى وهو ليس امرا اعتباريا كما سبق التلويح اليه فيكون جواب الشارح على سبيل التذلل قد يقال بحوزان يكون الوجود من لوازم ذاته تعالى وثبوت اللوازم للمزومات غير معللة فلا يحتاج الى علة وانت تعلم ان ثبوت لوازم المهيئة لها ليس بواجب بالذات حتى لا يحتاج الى علة كيف ويتحقق ثبوت لوازم المهيئة حين عدمها فلا معنى لوجوبه بالذات فان الواجب بالذات ما يتحقق جميع انحاء عدمه وهما عدم ما بعد الذات يمكن فلا بد لها من علة سواء كان ذات الموصوف او غير ما قوله واجب آه حاصله اننا لا نسلم ان العلة لا بد وان تكون متقدمة على المعلول بالوجود بل قد تكون العلة متقدمة على المعلول بنفس ذاتها لا بالوجود فيجوز ان تؤثر ذاته تعالى في وجود نفسها قبل الوجود واعتراض عليه محشى بقوله لا يخفى ان العلة يجب ان يكون لها متحقق كما يشهد بالضرورة كيف والعلة من العوارض التي يتوقف ثبوتها على ثبوت المثبت له وعدم الملغ كاشف عن امر وجودى وهى العلة حقيقة فلا نقض بواجب لو كان علة لوجوده لكان متقدما عليه بالوجود الخارجي لا بالوجود الذهني فتقدمه على الاذهان كلها فلا مجال لان يتوهم انه يجوز ان يكون علة لوجوده ومتقدما عليه بالوجود الذهني ثم هناك كلام وهو ان لوازم المهيئة مستندة الى المهيئة من حيث هي من غير دخلية الوجود مطلقا في اقتضاها لما انفردت حلها نفس المهيئة من حيث اقتضاها للخاطر بها من غير دخلية الوجود في الاقتضا بالذات فيجوز ان يكون الوجود من لوازم المهيئة للواجب تعالى ومن العوارض المعلولة لها بان يكون ذاته باهي هي مقتضية للوجود من غير ان يتقدم عليه بالوجود واجب بان عدم دخلية الوجود في الاقتضا لا يوجب انعكاسا كما عرفت في مرتبة الاقتضا بل يجب ان يكون مقتضى في تلك المرتبة مستقرا ومخلوطا بالوجود لان الضرورة حاكمة بان الاقتضا والتاثير لا يمكن من اللاتى ولا ريب ان مرتبة الاقتضا لصفة متقدمة بالذات على حصول الصفة للمقتضى فلا يمكن تاثيره واقضاؤه لصفة هي نفس وجوده بخلاف سائر الاوصاف المتفرقة على الوجود بل على نذهب من قال ان لوازم المهيئة مستندة اليها من غير دخلية الوجود مطلقا واما على نذهب من يقول بدخلية الوجود مطلقا كما محشى فاحصله فالامر هو ان وبالحاجة على كلا المنهيين يجب تقدم العلة على المعلول بالوجود فلا يمكن ان يكون المهيئة علة لوجوده وانت تعلم انه لو كان مصداق الوجود نفس الذات بزيادة امرها هو التحقيق فليس هو من عوارض المهيئة في نفس الامر فكيف يكون من اللوازم انفسه

قسم من المعارض وان كان امراً نادراً على نفس المهيئة عارض لها في نفس الامر فهو من الملوازم البتة والقول بان عدم اعتبار الوجود في المهيئة عند اقتضاها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود وحالة الافتقار فان انفكاكها عن الوجود هو محال لا يتم على تقدير كون الوجود نادراً على المهيئة عارضاً لها وانما يتم على تقدير كون الوجود منتزعا عن نفس المهيئة اذ على تقدير كونه زائداً على المهيئة يكون نفس المهيئة مرتبة سابقة على الوجود تكون المهيئة في تلك المرتبة متعزية عن الوجود الذي هو من عوارضها ويكون المهيئة في تلك المرتبة ذاتاً وحقيقة ومصادقاً لنفسها وذاتياتها ولا يكون مصداقاً للوجود ولا يكون لها بحسب تلك المرتبة الخاطب بالوجود فيجوز ان تكون المهيئة بحسب تلك المرتبة علّة للوجود ولا يلزم تقدم وجودها على وجودها فان قيل كون المهيئة علّة مؤثرة من دون وجودها غير معقول وكونها علّة مؤثرة من دون ان تكون متصفة بسائر المعارض معقول يقال كون المهيئة علّة من دون ان تكون ذاتاً وحقيقة اصلاً غير معقول البتة واما كون المهيئة علّة بحسب تيممها ذاتاً وحقيقة سابقة على جميع عوارضها المعارض من عوارضها الملائمة لها بعد مرتبة ذاتها فهو معقول قطعاً اذ ما يحكم به الضرورة العقلية ان ليس ذاتاً وحقيقة اصلاً لا يمكن ان يكون علّة لشيء ولا ريب ان المهيئة على تقدير كون الوجود زائداً قبل عروض الوجود ذاتاً وحقيقة فلا مضائق في كونها علّة لشيء وان كان ذلك شيئاً هو الوجود فافهم ثم الجواب الذي ذكره المحشي بعينه الجواب الذي ذكره المصنف والشارح من جانب الحكماء الا انها خصوا الكلام بالعلّة القاعلية والمحشي قد عمى واعلم ان المحجب قد اورد مسندين للمنع الاول ما بينه المصنف بقوله فان التقدم قد يكون بغير الوجود كتقدم المهيئة الممكنة على وجودها فانها قابلة للوجود عنه هم والقابل يتقدم على مقبولة وليس ذلك التقدم بالوجود والازم بالزمت من وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجوداً مرتين وغير ذلك واجاب عنه المحشي بقوله واما تقدم المهيئة الممكنة على وجودها فتقدم آخره اذ التقديرات الخمسة المشهورة يعني ان تقدم المهيئة الممكنة على وجودها ليس من التقديرات المشهورة بل هو متأخر من التقدم يقال لما تقدم بالمهيئة ومهيئة الممكن ليست علّة قابلة للوجود الا انها ليست بحالّة لا يمكن حصول المعلول واستعداد وجوده حتى يتقدم عليه بالوجود بل هي نفس المعلول اما باعتبار ذاتها كما هو مذهب القائلين بالجعل البسيط او باعتبار اقتضاها بالوجود كما هو مذهب الزاعمين بالجعل المؤلف واذ كانت المهيئة عبارة عن نفس المعلول فلا تكون علّة للوجود فلا يلزم تقدمها على وجودها وفيه نظر لان الوجود على تقدير كونه زائداً لا بد وان يكون صفة منضمة الى المهيئة والمهيئة متصفة به في الخارج القضا فانضامها الى ان الظلام في الوجود الحقيقي لا في الوجود المصدري واذ كان الوجود وصفاً منضماً الى المهيئة فلا يخلص عن لزوم كون المهيئة علّة قابلة له فيجب تقدمها بالوجود على الوجود وبهذا ظهر ان ما قاله الامام الرازي في شرح الاشارات كون وجود الممكن زائداً عليه يستلزم كونه قائماً به فيكون الممكن قابلاً له والقابل يجب تقدمه بالوجود على القبول فقد لزم في الممكن الزعم الحكماء في الواجب في غاية التحقيق وما قاله المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان كلامه هذا مبني على تصور ان المهيئة شيئا في الخارج وكون وجودها ثم ان الوجود وكل فيها وهو فاسد لان كون المهيئة هو وجودها والمهيئة لا تجزئ عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شأنه ان لا يخطأ وحده من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس من اعتبار الوجود فان ان كان المهيئة بالبياض فان المهيئة ليس لها وجود منفرد ولها في المسمى بالوجود وجود آخر فان ان كان المهيئة بالبياض فان المهيئة ليس لها وجود منفرد ولها في المسمى بالوجود وجود آخر

حتى يمتنع اجتماع القابل والمقبول والحاصل ان المتيقن قابلية الوجود عند وجوده في العقل فخطو لا يمكن ان تكون علة فاعلة لصفة
خارجية عند وجوده في العقل فقط فثبتنا على ان الوجود صفة تنزاعية وان التصاف به التصاف تنزعي مع ان الكلام في الوجود في الحقيقة
وهو لا يمكن ان يكون صفة تنزاعية وعلى تقدير كونها صفة تنزاعية لا يحصى من الامثال والسند الثاني ما بينه المصنف بقوله وايضا فالاجزاء
مقومة للمتيقن والمقوم للشيء متقدم عليه ضرورة وليس في ذلك التقدم بالوجود لانا نخرم بذلك وان قطعنا النظر عن الوجود واجب
عنه لمشي بقوله وكذا تقدم الاجزاء المحمولة لشيء ان تقدم الاجزاء المحمولة على الكل ليس بالوجود ولا بالعلية فانها من حيث انها اجزاء متغايرة
ومتغايرة للكل لان الاجزاء لا بد وان تكون متغايرة للكل غير محمولة عليه في هذا الاعتبار لعل تقدم عليه بالوجود ضرورة ان جزء
الموجود موجود ومن حيث انها محمولة متقدمة عليه لا على نحو التقدمات المشهورة تفصيله ان الاجزاء المحمولة عبارة عن الاجناس والحصول
ولها اعتباران اعتبارا انها اجزاء وهي بهذا الاعتبار متغايرة ومتغايرة للكل ومتقدمة على الكل بالوجود وتقدمها بالطبع لان جزء الموجود
انه جزء لا يمكن ان يكون موجودا ومحتاجا اليه لوجود الكل بداهته في هذه الحقيقة علة له واعتبارها من حيث هي وهي بهذا الاعتبار محمولة
على الكل ومتقدمة معه في الوجود وليست باجزاء حقيقة لان ما هو جزء حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول ليس بجزء حقيقة بل الموجود واحد
ذلك الواحد بعينه الجنس بعينه الفصل وذلك الواحد هو النوع لكن الذين اذا حلقه وجد هناك حقيقة بهيمة متفرقة بين ان يكون
هذا اذ ذاك ثم يعتبر بمصلحة شيء آخر ان يكون هي بعينها ذلك شيء فيتمتع وتتحصل وهذا التحصيل لا يغير تلك الحقيقة بل يجمعها
فالاجزاء المحمولة ليست اجزاء حقيقية للشيء بل هي اجزاء على سبيل المسامحة باعتبار انها اجزاء في ملاحظة العقل وهي ملاحظة الابهام والتحصيل
ففي الحقيقة اجزاء لا للشيء بل للشيء في الحياة الشفاء والاشياء التي فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة
فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراودة له وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة امرا خارجا عنه ليس احدها بالآخر ويكون المجمع
ليس واحدا والثاني اتحادا شيئا يكون كل واحد منهما في نفسه مستغنيا عن الآخر الا انها اتحادا يحصل منها شيء واحد بالكسب وبالاستحالة
والامتزاج ومنها اتحادا شيئا بعضها لا يقوم بالفعل فمقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقيم بالفعل يحصل من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد
الجسم والبياض وهذه الاقسام لا يكون انتهى فيها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاء بل لا يحل شيء منها على الآخر بل التواطي ومنها اتحاد شيء
بشيء قوة هذا الشيء منها ان يكون ذلك شيء لا ان يضم اليه فان الذين قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك معنى نفسه شيئا كثيرة كل واحد
منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر معين وجوده بان يكون ذلك معنى مضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعيين والابهام
لاني الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق الا ان تقاربه شيء فيكون مجموعهما هو الخط والسطح والعمق بل على ان
يكون نفس الخط ذلك ونفس السطح ذلك وذلك لان معنى المقدار هو شيء يحل مثلا المساواة غير مشروط فيها ان يكون هذا المعنى فقط فان
مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون
وجوده لذاته هذا الوجود وان يكون محمولا عليه لذاته انه كذا مساو كان في بعدا بعدين او ثلثه فلهذا المعنى في الوجود ولا يكون الا احدهما ولكن الذين
يخلق له من حيث يعقل وجودا مفروا ثم ان الذين اذا ضاف للمية الزيادة لم يضيف الزيادة على انها معنى خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة

حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شئ آخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيل لا لقبوله للمساواة انما في بعد واحد فقط او في اكثر من فيكون القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشئ هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز ان تقول ان هذا القابل للمساواة هذا هو الذي هو ذو بعد واحد بالعكس فلا يكون هذا في الاشياء التي مضت وهتاه وان كانت كثرة الاشكاف فيها في كثرة ليست من الجهة التي تكون من الاخر بل تكون كثرة من جهة امر غير محصل وامر محصل فان الامر لمحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذين فيكون هناك غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن ذلك شئاً آخر لا بالاعتبار المذكور الذي للعقل وحده فان التحصيل ليس بغيره بل بحقيقة فكذلك يجب ان يعقل التركيب الذي بين الجنس والفصل وقال ايضا لو كانت للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة وان كانت قبلية لا بالزمان بل بوجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود هذا النوع لا غير وفي العقل ايضا الحكم كذلك فان العقل لا يمكن ان يضع في شئ من الاشياء للجسمية التي هي طبيعة الجنس وجود يحصل هو اولاد ينضم اليه شئ آخر حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك لكان المعنى الذي للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل بل انما يحدث للشئ الذي هو النوع طبيعة النوع في الوجود والعقل معا اذا اخذت النوع تمامه ولا يكون خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل مضمنا فيه وجزءا منه من الجهة التي او مانا اليه فليخص ان وجود الجنس والفصل هو بعينه وجود النوع وهذا خارجا قال التاليف من الجنس والفصل تاليف غير حقيقي وانما اطلاق التاليف عليه يضرب من التوسع لا اتحادها مع النوع جملا ووجوده بخلاف التاليف من اللطيف الغير المحمودة فانه تاليف حقيقي فتباير في انفسها وتباير بها المؤلف منها فجزئية الجنس والفصل للنوع ليس على سبيل الحقيقة فان طبيعة الجنس اذا خذت بشرط الفصل لا يتغير الفصل والنوع وهذا خارجا فان الحيوان لا بشرط شئ اذا انضم اليه الناطق قائما ينضم اليه على انه يحصل له لا على انه معنى خارج عنه لاحق له والحاصل ان الفصل ليس مضافا الى الجنس حقيقة بل ليس هناك الحقيقة واحدة وهو وجود واحد ذلك هو بعينه الجنس بعينه الفصل لكن الذين اذا حلل تلك الحقيقة وجد هناك حقيقة سببية بحقيقة اخرى بان يكون هي بعينه تلك الاخرى فيتم ترويضها وتجميعها فيصير هذا الواحد وهذا المعنى لا يغير تلك الحقيقة بل يحصلها وحقيقها مقومات المسمية اذا اخذت لا بشرط شئ فهي غير متقدمة عليها بالطبع ولا يجوز آخر من التقدمات المشهورة قبل هي متقدمة عليها بالمسمية فان مسمية الجنس وكذا مسمية الفصل من حيث هي تحصلت اولاً في مرتبة لم تحصل في تلك المرتبة مسمية نوعية وتوصلت هذه في مرتبة الا وقد تحصلت تلك معها قبلها فيكون للجنس والفصل تقدم على النوع في نسخ التجوهر والتقوم الذي هي مرتبة متقدمة على الوجود وذلك بحسب الملاحظة العقلية مع تطلع النظر عن الوجه قال صاحب الاقرب لم يفسد نفس المسمية الصادرة عن الجاعل اذا حلها العقل الى ذاتي ما والى ذي ذلك الذاتي وجدان الذاتي احق ما يتجوهر هو لا بنفس ذلك الجعل بعينه وان كان هو ذو الذاتي متعين في الحقيقة ولما بحسب ذلك الجعل تجوهر واحد يستتبع من ذلك تلك الجسمية وجود واحد وهذا التقدم لا يجوز بحسب نفس جوهر المسمية المتقدمة به مع عزل النظر عن مرتبة الوجود وتوقفها عليه في الوجودية فان لو خط ذلك كان له عليها تقدم بالطبع ايضا فالعقل بعد تحليله كذا ذاتي احق ما يوجد هو لا بنفس ذلك الا بالزيادة والعين ذلك الوجود ويحده رشايات المسمية ولا يكون ذلك الا في لحاظ التحصيل والابهام ان الوجود المسمية توقفا عليه جازن لجزء المسمية عليها تقدما ان تقدم المسمية وتقدم

بالطبع كل من حيثية اخرى والطبيعية لا بشرط شئ وان كانت عين الطبيعية بشرط شئ لكن لا يكون سبيلها بالنسبة اليها سبيل نسبة الخواصة
 العقل بحسب اشكاله الذي يوقعه العقل في لحاظ التعيين والابهام فلما انها متقدمة عليها بالمهية فلكل صحيح من وجدان اما تقدما عليها بالطبع
 البسيط على المركب فالطبيعية من الشئ الطبيعي كالبيسط من المركب لكن في لحاظ التحصيل والابهام لا في الوجود ولا في سائر الحقائق وهذا
 الكلام فاسد او تقدم شئ على شئ بحسب الوجود عبارة عن تقدمه عليه بحسب التجوهر فاذا كان شئ متقدما على شئ بحسب الوجود كان
 معناه ان ذات ذلك الشئ المتقدمة متقدمة على هذا الشئ المتقرر ضرورة ان الوجود حكايته عن نفس الذات فليس للعللة تقدما على
 بحسب المصادق يكون احدهما بحسب التجوهر والاخر بحسب الوجود وانما لما تقدم واحد هو تقدم ذات العللة على ذات المعلول غاية
 الامران قد يعبر عنه بالتقدم بحسب الوجود وايضا ذاتيات المهية لما كانت متحدة معها جذا وتقر او وجودا لم يكن للذاتيات تقدم على المهية بحسب
 التقرر والوجود في الواقع مع قطع النظر عن الحقائق لكن الذهن اذا حصل المهية الى ذاتياتها حكم بتقدم نسبة التقرر والوجود الى الذاتيات على نسبة
 التقرر والوجود الى المهية فنقول نفس المهية الصادرة آه ليس بشئ اذ معنى ان العقل اذا حصل المهية الى الذاتي والى ذى الذاتي وجدان الذات
 احق بالتجوهر ولا بنفس ذلك الجمل بعينه ان العقل اذا حصل المهية الى الذاتي والى ذى الذاتي وجدان الذاتي احق بالتجوهر ولا بنفس ذلك
 الجمل بعينه فان التجوهر في لحاظ الذهن هو الوجود فنقول هذا التقدم للتجوهر بحسب نفس جوهر المهية المتقدمة مع عزل النظر عن مرتبة الوجود ونحوها
 عليه في الموجودية غير محصل اذ التقدم بحسب نفس جوهر المهية في لحاظ العقل تقدم في الموجودية لان الوجودية حكايته جوهر المهية وبالجملة لعل
 بان تقدم نسبة التجوهر الى الذاتي على نسبة التجوهر الى المهية في لحاظ العقل تقدم بالمهية وتقدم نسبة الوجود الى الذاتي على نسبة الوجود
 الى المهية في لحاظ العقل تقدم بالطبع ليس بشئ والصواب ان يقال التقدم بالمهية عبارة عن تقدم نسبة التجوهر والوجود الى الذاتي
 على نسبة التجوهر والوجود الى المهية في لحاظ العقل والتقدم بالطبع عبارة عن تقدم الموقوف عليه على الموقوف في الواقع والذاتيات
 ليست اجزاء للمهية بل هي اجزاء لحدافها فهي متقدمة على حداف التفصيل بالطبع لتغايرها معها بحسب الوجود وتقدم على المهية بالمهية لان
 نسبة التجوهر والوجود الى الذاتي متقدمة على نسبة التجوهر والوجود الى المهية في لحاظ العقل وتقدم نسبة التجوهر والتقرر الى الذاتي على نسبة
 التجوهر والتقرر الى المهية في لحاظ العقل هو تقدم نسبة الوجود الى الذاتي على نسبة الوجود الى المهية في الحقائق فاما ولا تزال والكلام
 وان خشي الى التطويل لكنه لا يخلو عن تحصيل قال ناقد التنزيل الجنس مقدم على نوعه لا لكونه جزءا له لان الجنس من حيث هو جنس
 اعني الماخوذ لا بشرط شئ متحد مع المهية النوعية في مرتبة نفس ذاته ووجوده بحيث لا يتميز عنه الا في ظرف الخلط والتقية فلا يتقدم
 على النوع بالوجود ليكون تقدمه عليه بالطبع او التقدم بالطبع عبارة عن تقدم العللة الناقصة على معلولها في الوجود والجنس
 مبهم لا يحصل الا بالفصل فلا يمكن ان يتقرر ويوجد الا بتقرر النوع ووجوده نعم اذا اخذ الجنس بشرط لا شئ فهو مقدم على النوع بط
 لانه بهذا النحو من الاعتبار عللة لوجود المهية لكنه بهذا الاعتبار ليس جنسا اذ هو من حيث انه جزء لا يخل على كل والجنس من حيث
 جنس بحسب ان كل على نوعه والاصل ان الجنس مبهم لا يحصل الا بالفصل فلا يمكن ان يتقرر ويوجد الا بتقرر النوع ووجوده
 فليس له وجود بالاستقلال حتى يتقدم عليه نعم اذا حصل العقل النوع الى الجنس والفصل بجزء منه فحال اجزاء المتصل

والجنس وكذا الفصل متأخر عن حقيقة النوع في الوجود وان كانا متقاربين عليه بالمتكسب نحو من اختيار الملائكة لتفصيلية ذاتها
 متى ان مع النوع تقرير الوجود اقل ما يكون الجنس قدما بالطبع على النوع لانه يستدعي التمايز بحسب الوجود ولا يميز بين الجنس
 النوع بحسب الواقع الا بعد تحليل العقل في الملاحظة فهو جزئ تحليلي للنوع كما يبرز المقادير للجسم المتصل وليس جزئيا لافقيا حتى يقدم
 عليه وجوده وتقريره ولا الكونه في زمان يعني ان الجنس ليس مقدما على نوعه قدما بالزمان لان التقدم الزماني هو بحسبه يتبع اجتماع المتقدم
 والمتأخر في تحقق فيحقق للتقدم في زمان والمتأخر في زمان آخر ان تحقق الجنس في الواقع بدون النوع غير ممكن او مرتبة عقلية اوجبة
 اشارة الى نفي التقدم بالترتيب فيما بين الجنس ونوعه حاصل ان التقدم بالترتيب على نحوين احدهما ما يكون بالوضع وهو الذي يتحقق في الامور
 الحسية لترتيب الصفوف في السجود وهذا النوع من التقدم لا يمكن فيما بين الجنس والنوع فانهما ما يكون ترتيبه بالعقل كما بين الاجناس
 والافانواع المرتبة عقلا متصاعدة او متنازلة في سلسلة الترتيب لعقلي وهذا النوع من التقدم ايضا لا يجب ان يكون فيما بين الجنس ونوعه
 او الجنس الشيء لا يجب ان يكون فوقه جنس ولا الكونه اشرف ولا شرف للذاتي على ذي الذاتي ولك ان تستدل على هذا المطلب على
 كون وجود الواجب تعالى عليه بان الواجب لذاته ليس معدوما في مرتبة ذاته لان ما هو معدوم في مرتبة ذاته اما متحقق او ممكن وعلى التقديرين
 لا يكون واجبا واذا كان الوجود دائما عليه يلزم ذلك اى على تقدير كونه معدوما في مرتبة ذاته يلزم ان لا يكون واجبا اذا هو معدوم في مرتبة
 ذاته لا يكون موجودا في مرتبة ذاته ان الواجب تعالى موجود في مرتبة ذاته فلا يرد وجوده على ذاته قال بعض الاكابر قد ان اراد بكونه معدوما
 في مرتبة المهية مسلوب لوجوده في المرتبة بان يكون الطرف قيد الوجود وبطلان التالي غير مسلم كيف وليس معنى العدم في المرتبة بهذا الوجه
 ان الوجود ليس عينا او اثر او امر بعينه الدعوى فكيف يسلو من منعه ان لا يثبت العدم في المرتبة فلا نسلم بوجه بل ليس في المرتبة
 وجود ولا عدم فان كليهما ليس عينا ولا اثر او امر فانت تعلم انه لو لم يكن الوجود عينا للواجب لكان الواجب في مرتبة ذاته اما متحققا او ممكنا وهو
 محال فمال ويمكن الاستدلال على هذا المطلب ايضا بان مصداق كل اى مصداق كل الوجود لو كان مغايرا لذاته بمعنى لو لم يكن مصداق
 الوجود ونفس ذاته تعالى بل يكون صدق الوجود عليه في مرتبة متأخرة عن مرتبة ذاته لكان ممكنا لثلاثة احوال الاولى الغير مصداق كل الوجود نفس
 ذاته تعالى بما هي هي وهذا هو المعنى بعينه الوجود له تعالى واما رده عليه بان النقصان يقول ان مغايرة المصداق لا يوجب الانتقال الى الغير
 لجواز ان يكون المصداق مقتضى الذات فلا يصح عدم ثبوت الوجود بالنظر الى الذات فلا يلزم الامكان وانت تعلم ان اطلاق كون
 بشئ علته لنفسه ومقتضى الوجود ومن الاوليات استي لا ينبغي ان يشك فيه من له او في مسكة فهذا الاحتمال يدعي البطلان فانهم قوله
 لا انتقال آه حاصل الايراد المنه در قبول المص لا يقال ان تقدم مقوم المهية على ما ليس بمعنى انها موجودان في الواقع وان احدهما
 مقدم على الآخر ان معنى انها متي وجد كان وجوده كجزء مقدما على وجود الكل وحاصل الجواب ان هذه الحثية اى كون المتقدم بحيث متي
 وجد هو مع ما يقسمه ان بانها عليه هي التقدم الثابت للجزء باقيا الى المهية وهذه الحثية ثابتة للمقوم قبل وجوده ولا دخل في ثبوتها
 لا اعتبار الوجود وحاية الامر بالانقضاء الاعتبار الوجود واورده عليه الفاضل ميرزا جان بان هذه الحثية هي صلاحية التقدم وصحة
 لانفسه كيف وحقيقة التقدم الذاتي يرجع الى مدلول الخفاء في قوله لا يوجد فوجدوا اجاب عنه الحثي بقوله معنى لو سلم ان معنى التقدم مرتبة

اي كون المتقدم بحيث متى وجد من كان سابقا عليه فلا شك انما ثابتة للمقدم قبل ان يوجد يعني ان جواب المصنف بعد السلام
وعلى سبيل التمثيل هو ما يرجع الى جوابين الاول انما لا نسلم ان معنى التقدم تلك الحثية لان التقدم عبارة عن كون احد الشاين بحيث
يحصل له معنى لم يحصل للآخر لا عن هذه الحثية ولو سلم ان التقدم عبارة عن هذه الحثية فلا شك ان هذه الحثية ثابتة للمقدم قبل
ان يوجد فلا يقتضي الوجود وفيه اشارة الى ان للمقدم تقدمين تقدم بالمهية باعتبار كونه خروا وهو ثابت مع قطع النظر عن الوجود
وتقدم باعتبار كونه علة لكل ما سندا هو باعتبار الاول ثم انه قد اعترض على المصنف الفاضل ميرزا جان بان التقدم لو كان محضا
عن هذه الحثية لاربعته الى قضية شرطية هي انما لو وجد كان احد ما مقدما على الآخر فكيف للمستدل ان يقول ان تحقق هذه الشرطية
في شأنه تعالى متحقق مصداقا لما قد تحقق في غيرها متحقق تقدم وجود الواجب لكونه علة على كونه موجودا بحسب
الواقع ونفس الاملان للتقدم واقع فيها فيلزم كونه موجودا مرتين ويلزم ايضا ان توقف الشيء على نفسه والتمس واجب عنه بان تقدم
الشرطية تحقق مجموع الامرين لا تحقق المتقدم فقط والمتحقق في شأنه تعالى هو تحقق الواجب فقط لا تحقق وجوده الزائد عليه بالفضل
مع ايضه وصدق الشرطية لا يوجب امكان التقدم قوله وهو العلة القابلة لآفة يعني ان الاستفاد للوجود علة قابلية فلا بد وان كان
المطل خلوه عن الوجود حتى يمكن له ان يلاحظ استفادة الوجود فلا يكون قابل الوجود مقدما على الوجود بالوجود بل بنفس ذاته واعترض
عليه الشيء بقوله قد عرفت ان العلة مطلقا يجب ان تكون متحققة قبل تحقق المعلول فاستفاد الوجود ليس علة قابلية له اعلم ان الوجود
الحقيقي اعني مصداق الوجود والمصدرى ونشأ انتزاعه لو كان زائدا على المهية وقائما بها كما هو رأي المشائية فلا بد ان يكون المهية
علة قابلية له او على هذا التقدير يكون اتصاف المهية بالوجود اتصافا انضماميا كما اتصاف الجسم بالبياض ويجب ان يكون المنضم اليه مقدما
على المنضم والقول بان قابل الوجود يجب ان يكون خاليا عن الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بخلاف معطى الوجود ليس بشئ لان قابل
الوجود يعني ما ينضم اليه الوجود ويجب ان يكون موجودا اذ انضمام شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه وبطلان حصول الحاصل انما يدل
على بطلان كون الوجود صفة منضمة لا على خلوه عن الوجود وعلى تقدير كونه صفة منضمة فلا بد من خلوه المنضم اليه عن الوجود حتى يوضح البطلان
ثم ايد على عدم كون استفادة علة قابلية بقوله كيف واثر الجعل عند المشائين القائمين بكون الوجود صفة زائدة على المهية وكون المهية
متصفة بها في الواقع هو اتصاف استفاد الوجود من حيث انه آراء الملاحظة الطرفين يعني استفاد الوجود وغير متصفة بالمعقوبة
مطل من الطرفين اي استفاد الوجود كان معتبرا في جانب المعلول والعلة القابلة ما يكون محلا للمعلول وحاطا للاستفادة وجوده
فيجب تقدمه عليه بالوجود وانت تعلم ان الاتصاف من حيث انه رابط بين الجاهليتين انما وجوده في خصوص ملاحظة الذهن فلا يصح
ان يكون هو اثر الجعل الموفق في الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن وكيف يقال ان المشائية يقولون ان اثر الجعل هو المعنى
الحرفي الغير الملاحظة استقلاله والحق ان اثر الجعل عندهم هو خلط المهية بالوجود والذي هو صفة منضمة اليها وهذا الخلط متحقق في
الواقع لتحقيق مصداقه في الواقع اعني المهية والوجود والمنضم احدها الى الآخر فالجصول بالذات ذلك الخلط الواقعي والمهية والوجود
مجموع لان بالعرض لكن ذلك الجعل اذا نسب الى الوجود ويكون استفاد الوجود من مميزات الجعل من حيث انه علة قابلية له واذا

الى مستفيدة الوجود لا يكون له توقف على شئ ولم يتجلى تميم هذا بعينه كما قالوا ان الوجود يحتاج اليها الصورة في تشخصها والصورة تحتاج اليها الوجود في تقويمها ووجودها فالوجود من تمامات علم الصورة الشخصية واذا اورد عليهم ان جعل الشخص بعينه جعل الطبيعة فيلزم كون الوجود من تمامات علم الصورة المطلقة ايضا مع ان الامر بالعكس اجابوا بان الشخص والنوع وان كانا مجموعين بجعل واحد لكن ذلك الجعل انما ينسب الى الصورة الشخصية فالوجود من تمامات واذا نسب الى الصورة المطلقة فلا يحتاج الى تميم الوجود فانهم ثم لما كان قائل ان يقول ان اجزاء المستفيدة معتبرة في جباة العلة والمستفيدة عبارة عن الاجزاء فكيف اعتبر في جانب العلول اجاب عنه بقوله ان كان اجزاء المستفيدة معتبرة في جانب العلة من حيث التفصيل بناء على انما هي المستفيدة معتبرة في جانب العلول من حيث الاجمال يعني ان المستفيدة معتبرة في جانب العلول من حيث الاجمال وجزء من حيث التفصيل معتبرة في جانب العلة ولا تقابله في تغاير الحقيقة وقد عرفت ايضا ان يقوم للمهية من حيث انه مقدم يجب ان يكون موجودا فلا يصح ما قال المصنف ان المقوم للمهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه وانما قيد بالحقيقة احتراز عن الاجزاء والذاتية بالقياس الى الحدود ولا نهى بالاعتبار حقيقة الحدود بل الحدود ونحو الوجود في الوجود والعلل العقلية وليس الحدود مركبا منها فاطلاق الاجزاء عليها على سبيل المسامحة كما ان اطلاق المركب عليها على سبيل المسامحة نعم هي اجزاء للحد كما هو واضح في كلام الشيخ وغيره من الرؤساء والاجزاء الحقيقية هي ما يتقوم به المركب في مرتبة وجوده وهي مقومة له بحسب وجوده لا بحسب مهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والحاصل ان يجب ان يكون المقوم من حيث هو مقوم موجودا نعم يتبع ان يكون الوجود قيدا للمقوم فيكون هو ايضا مقوما للمهية فلا بد له من وجود آخر وهكذا لكن يجب ان يكون الوجود شرطا لتقويمه فوجب ان يخلط في الحكم بالتقويم قوله لا لا تمنع آه يعني لو لم يكن تقويم الجوز للمهية بالنظر الى نفس ذاتها بلا اعتبار الوجود بل يكون تقويمه للمهية ودخوله في حوزها بالنظر الى اعتبار الوجود لا تمنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود فوجب ان يكون تقدمه على الذات بحسب الذات دون الوجود واقرض عليه لمشي بقوله لا يخفى انه يمنع خلو المهية عن احد الوجودين يعني الخارجى والذاتى فلا يمكن الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود لان الوجود المطلق لازم للمهية غير منفك عنها والحاصل انه يمنع خلو المهية عن احد الوجودين ولا يخفى تقويم المقوم لها الوجود دون وجودها الجزم بالتقويم بحسب اى وجود كان لا يمكن مع الشك في وجودها في ذلك الطرف والشك في خصوص وجوده في ذلك الطرف لا ينافي الجزم بتقويمه بحسب الطرف في طرف آخر نعم الشك في الوجود المطلق يستلزم عدم الجزم بالتقويم وبالجملة الوجود شرطا لتقويمه فلا يمكن الجزم بالتقويم مع الشك في الوجود المطلق ويرد عليه ان امتناع الخلو عن احد الوجودين في نفس الامر لا يستلزم العلم بكيفية تمنع الجزم بالتقويم مع الغفلة عن الوجودين بل في كلام السنايى رحمه الله وان المقوم علم الوجود والمركب فلا يجوز الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والى غير الجزم بالحلية مع التردد في وجود العلول فتأمل قوله فلان الوجود له معنى لو كان الوجود نفس المهية المكنية وجزءا لم يكن قابلا للعدم لان الوجود ينافى عن قول الحقيقة ولا يخفى ما فيه او قد سبق انه يجوز ان تصاف شئ بنقيضه ففرض نقیض لنقیض ليس بحال فالاولى ان يستدل على نفى العينية باستدل على نفى الجزئية بان يقال لو كان الوجود عين للمهية وجزءا لما كانت المهية من حيث هي مصداقا لكل الوجود ونشأ لا تنزع في مرتبة نفس ذاتها فكل ما خذو مع الوجود فلا تكون قابلة للعدم والا يلزم كونها موجودة ومعدومة معا وهذا هو الظاهر من عبارة المتن فانه بعد ما صرح ان المهية الماخوذة مع الوجود تافى بعدم قال لو كان الوجود عيننا وجزءا لم يكن ككبل كانت تافى بعدم من حيث هي ايضا فاباها بعدم

على تقدير العينية والجزئية انما هو لكونها مأخوذة من الوجود وانما قال فالاول دون فالصواب ان يمكن ان يقال المراد بالوجود هنا الوجود الحقيقي
الذي هو منشأ انزع الوجود المصدري ومصدق لحله وسوياني عن قبول نقيضه كما سقنا من قوله فلا تسلم انه في انه لو اريد بقبوله بالعدم
كونها مرتفعة ومعدومة بالكلية فلا تسلم ان المهيئة لو كانت قابلة للعدم بهذا المعنى يلزم ان تصان الاشياء بنقيضه او على تقدير ارتفاع المهيئة
عن صفته الواقع يرتفع وجودها قطعاً ضرورة انه اذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية بارتفاع المهيئة فيجوز ارتفاع المهيئة ايضا على تقدير كون
الوجود نفسها او جزأها واعترض عليها لمحتش بوجين الاول قوله قد تظننت ان قال محل الخلاف هو حقيقة الوجود لا الوجود بالمعنى
المصدري بالانزع فتلك الحقيقة اذا كانت عين الممكن او جزأه كان محل الوجود عليه واجبا لكونه مصداقاً لمحل لعدم عليه متنعاً
لا متناع اجتماع النقيضين قد عرفت فيما سبق ان مصداق الوجود المصدري ومنشأ انزع نفسه المهيئة بلا زيادة امر وعرض عارض
ومصدق محل الوجود نفسها بلا زيادة امر عليها فالمهيئة التي هي مصداق الوجود ونفسها محتاجة الى الجاعل في نفس حقيقتها ولا معنى
لوجودها مع افتقارها لنفسها بما هي الى الجاعل فظهر ان كون شيء مصداقاً لمحل الوجود بنفس ذاته اي بلا زيادة امر وعرض عارض
لا يوجب الوجوب اذ لا ذات للممكن بلا جعل الجاعل فمجرد ارتفاع ذاته في الواقع في نفس الامر فيرفع مصداق الوجود بمعنى ليسيتها
بنفسها وبالجاء لما كان تقرير الحقيقة الممكنة وكذا لا تقريرها غير ضروري بالنظر الى نفس ذاتها فلا يجب صدق المحل ما لم يتقرر واذ تقررت تحقق
مصدق المحل فيصح المحل واذ لم يتقرر يرفع مصداقه فلا يصح معنى حل عدم على الممكن انه يرتفع ذاته بارتفاع علته ولا يلزم منه اجتماع النقيضين
كما لا يخفى والثاني ما قال وايضاً يمكن تعلق الجعل بكون الممكن موجوداً سواء كان بالذات كما هو رأي المشائية لو بالاستبعاد بان تعلق الجعل
بنفس المهيئة ثم يستتبع ذلك انه اذا بالوجود كما يراه الاشراقية ان وعلى تقدير ان يكون الوجود عين الممكن اذ يراه لا يمكن تعلق الجعل بكون
الممكن موجوداً لا متناع تعلق الجعل بين الشيء وذاتياته اعلم انهم اختلفوا في ان وجود المهيئة عارض لها في الواقع وهي موجودة بغير وجودها
في نفس الامر وليس في الواقع الانفس المهيئة من حيث هي هي وليس الوجود عارضاً لها في الواقع بل هو كناية عن نفس الذات قد نسبت
المشائية الى الاول والاشراقية الى الثاني بمعنى الجعل عند المشائية ان يضيف الجاعل الى المهيئة الوجود الذي هو من خواصها في الواقع
ويجعلها متصفة بالوجود عند الاشراقية افاضة الجاعل عبارة عن افاضة نفس المهيئة وليس في الواقع عندهم الانفس المهيئة من دون
زيادة امر يقوم بها انضماماً وانضماماً فاشترط الجعل عندهم نفس المهيئة من حيث هي هي وبها هي مطابق صدق نفسها وذاتياتها والموجود على
نفسها فصدق نفسها وذاتياتها وصدق الوجود عليها حكايات عن تلك المرتبة المتقررة بجعل الجاعل ولا يحتاج صدق تلك الحكايات
الى جعل آخر ضرورة ان صدق الحكاية منوط بمصادقها اعني المحكي عنه ومصدق تلك الحكايات نفس المهيئة فبجعل الذات هو جعل تلك
الحكايات وان كان جعل الحكاية من حيث كونها موجودة ذهنية غير جعل المحكي عنه وبالجاء صدق تلك الحكايات لا يحتاج الى جاعل
نفس المهيئة جعلاً ليطال الى جعل متانف بخلاف العوارض الزائدة على نفس الذات فذلك الجعل جعل بسبب نفس المهيئة وجعل هو
في مرتبة الحكاية متخلل بين الموضوع والمحمول فالجاعل جعل نفس مهيئة الانسان مثلاً في الواقع وجعلها هو جعل الانسان انساناً وجعلها
بواسطة وجعلها هو وجوداً او جعل هذه الحكايات عبارة عن جعل مصداقها الذي هو نفس مهيئة الانسان هذا عند الاشراقية ولا عند

فما كان الوجود عندهم صفة عارضة للمهية فاجعل عندهم عبارة عن الخلط الواقعي الذي هو عين المهية والوجود في الواقع فاشترط جعل هذا الخلط بين شيئين في الواقع ويكون نفس المهية ونفس الوجود عندهم اثنين بالعرض في ضمن الذات فحين جعل الجاعل المهية تقررت المهية مخلوطة بالوجود وصدق عليها نفسها وذاتياتها والموجود بهذا الجعل المولف لتخلل بين المهية والوجود فقد تحقق انه لا معنى لتعلق الجعل بكون الممكن موجوداً على راي القائلين بكون مصداق الوجود نفس المهية الا ان تعلق الجعل بنفس المهية اذ ليس الوجود امة لها عارضا لها في الواقع حتى يصح تعلق الجعل به بالذات اذ ليس في الواقع الانفس المهية وهو شيء واحد هو بنفسه مصداق الوجود فلا يلزم تعلق الجعل بين شيء وذاتياته على هذا التقدير اذ الجعل لا يتخلل بالذات الا بين شيئين يكون احدهما مغاير للآخر والاك لا شيء ووجوده بن جعل مصداق الوجود اعني نفس المهية هو نفس جعل كونه موجودا غيرا وما عند الشائيت القائلين بكون الوجود صفة زائدة عارضة للمهية فاجعل تعلق بين المهية والوجود ولا يلزم المجعولية الذاتية اصلاً فتأمل ولا تنزل ثم لا يخفى ان هذا الدليل اى الدليل الذي ذكره المص لا يبطل عينية الوجود في المكان وما يقرب منه وهي الدلائل التي تنبئ على لزوم رفع الامكان الذاتي لا يجري في الاعراض لان وجود العرض هو عينه وجوده في الموضوع فهو وجود في الغير على وجه الافتقار اليه وعينيته هذا النحو من الوجود وجودية لكونه محتاجا الى الموضوع لا ياتي في الامكان بل يتركه اى الامكان لا احتياجه الى الغير فيكون له وجود قائم بالغير وهذا يؤكد الافتقار والاحتياج الى الغير فكيف يكون واجبا كما نعلمنا عليه سابقا في جواب الايراد المصدر بقوله لا يقال الوجود القائم بالغير فاستبان ان ليس المراد بالدليل الدليل الذي ذكره المحشي لان بناءه على امتناع تعلق الجعل بين شيء ونفسه وذاتياته وهو لازم على تقدير العينية والجزئية سواء كان الوجود في نفس الشيء ودليل المص يبنى على لزوم رفع الامكان الذاتي وهو غير لازم كما بينه المحشي والتحقيق ان وجود الاعراض وجودا بطي متوقف على الموضوع فحق العرض يلزم كونه واجبا مع كونه وجودا ابطيا محتاجا الى الغير فكون وجود العرض لا بطيا لا يضر لزوم الاستحالة المذكورة بل يلزم الاستحالة المضاعفة كما لا يخفى وقد عرفت سابقا ان القول بان كلامه مصداق حمل الوجود عليه لذاته من دون حيثية اخرى غير ذاته فهو واجب بالذات عالا سبيل الى صحة وان قلناه ان مجموعا بقوله قوله الوجه الثاني انه حاصله انا قد نعقل المهية ونصدق بثبوتها نفسها ونشك في وجودها فلا يكون الوجود نفس المهية او جزئها واعترض عليه المحشي بقوله الكلام ههنا في ان ذات الممكن لا يتوب من باب وجوده الخاص كما سبق في الاشياء اليه يعني ان الكلام في الوجود الذي هو مصداق الوجود والمصدرى ونشأ انتزاعه بل هو نفس ذات الممكن بمعنى ان يكون مصداق حمل الوجود نفسها ام لا ولا شك ان الشك في الوجود المطلق لا ياتي في العينية بهذا المعنى لا يجوز ان نعقل المهية التي هي مصداق الوجود ونشك في الوجود الذي المهية مصداق له والحق انه لا يمكن نعقل المهية نفسها لم يعلم وجودها او لا يتقرر لا يثبت له شيء وكونها نفسها مصداقا للوجود لا يستلزم وجوبها فانها نفسها مجعولة محتاجة الى الجعل ولا ذات لها بدون الجعل واعلم انه قال بعض ناظري كلام المحشي ان الدليل على تقدير تسليم مقدماته ما هو الا بطا العينية بهذا المعنى ايضا فان الوجود وعلى هذا التقدير يكون من لوازم المهية المنتشرة عن نفس ذاتها وبعد تصورها بالكنه كما لا يمكن ان يكون في ذاتها وجزئها الك لا يمكن في لوازم ذاتها من حيث هي هي ايضا الا ان يقال اللوازم قد تكون غير بينية فتعقل الملزوم لا يستلزم تعقل الالزام مطابقا انما هو في اللوازم البين وانت تعلم ان هذا الكلام في غاية الجبظ والسخافة اذ مصداق حمل الوجود على هذا التقدير

يكون نفس المتيقن الوجود عارضا للمتيقن في الوقت ولا زائدا عليها في نفس الامر بخلاف لازم المتيقن فانها من عوارض المتيقنة المتغيرة
 عنها في نفس الامر فلا يمكن ان يكون الوجود على هذا التقدير من لوازم المتيقنة لانه ليس عارضا لها على هذا التقدير نعم الوجود على تقدير كونه زائدا
 على المتيقنة عارضا لها في نفس الامر يكون من لوازم المتيقنة وما قال في الجواب لا ينبغي ان يلتفت اليه عاقل فضلا عن فاضل قوله وكلام
 في الوجود المطلق اي في الوجود مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا لان الكلام ليس في الوجود المطلق ولا في مطلق الوجود لان الجسم
 بالمطلق واحد بين الوجودين لا ينافيه الشك في الخاص بل الكلام في الوجود مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا لو كان الكلام في الوجود
 باطلاق او مطلق الوجود لم يتوجه ما قال الشارح من ان الدليل قاصر عن المدعى لان التصور انما يكون اذا كان الكلام في الوجود مطلقا
 كما يظهر بالتأمل قوله قال الشعور بالشئ آه او رطوبية بان الشعور بالشئ واجب لانه محضوري واجاب عنه لمشي بقوله بيان ذلك ان التصور
 يطلق على معنيين احدهما حصول الصورة في الذهن وهو معنى مصدرى انزعى وعلم المعنى الا انزعى لا يكون حضوريا فالثاني الصورة الحاصلة
 فيه والمراد بهذا المعنى الاول ان معنى الثاني ان الصفات الانضمامية للنفس وعلمها بصفتها الذاتية لا يتصور في محله فيكون
 الشعور بالشئ بهذا المعنى الثاني واجبا ولا شك ان كون التصور حصول الصورة مما يشك فيه ولذا ذكره المتكلمين فان الشعور بالشئ على وجه
 الشك لا يستلزم مشهور حقيقة هذا الشعور على وجه الاشكالية فيه وان سلم ان الشعور بالشئ يستلزم الشعور بحقيقة هذا الشعور فلا يستلزم
 التصديق بثبوتهما اي ثبوت حقيقة الشعور كما اي للشعور والمراد بالتصديق بالعلم النفس والحاصل انه يجوز ان لا يعلم انها حقيقة فلا يلزم التصديق
 بثبوتهما لانهم على نقل الوجود الذهني ليس نفس التمثل كما نعلم للمورد لان حصول الصورة في الذهن وجود رابط بين الصورة والذهن
 والوجود الذهني من قبيل وجود الشئ في نفسه فالوجود الذهني ليس نفس التصور فيه بالافاد وبعض الاكابر قد ان الوجود رابط بين الوجود والذهن
 مراد بان النفس مقاييسا الى الموضوع فالوجود في نفسه المعروض للاضافة وجود رابط بالشعور بالوجود رابط مع العقلة عن الوجود في نفسه
 لا يتصور وكيف يشك عاقل في وجود السواء في نفسه عند العلم بوجوده في الجسم فح اذا علم بوجود الصورة للذهن علم بوجوده في نفسه قوله
 وايضا احصا صمد ان المتيقنة تتحقق في الخارج افافرض كونها غير معقولة لاحد وذلك ممكن قطعاً كانت خالية عن الوجود الذهني فيكون الوجود الذهني
 متغيرا بالذهن فلا يكون الوجود الذهني نفسه اولاً جزوا فيثبت الجزاء الاخير من المدعى وهو زيادة الوجود الذهني واعتراض عليه لمشي بقوله متوجه
 عليه انه لا يربط على زيادة الوجود الذهني على المتيقنة التي لا ينفك عنها الوجود الذهني يعني ان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود الذهني
 متغير للمتيقنة الخارجية العبرلة من غير ان الذهن هو لا يدل على ان الوجود الذهني زائد على المتيقنة التي لا ينفك عنها الوجود الذهني كالمعقولات الثابتة
 والمعيات المتغيرة من الوجود الذهني مطلقا على المدعى قد يقال ان الشخص الخارجية لا يمكن ان يحصل تشخصا ثانيا للذهن
 فالوجود الذهني لا يمكن ان يكون الوجود جزوا ولا عينيا لاشخاص لا يكون جزوا ولا عينيا لها شيئا وروبا نه يجوز ان يكون الوجود المطلق
 عين المعينات التي يمكن حصولها في الذهن والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية والوجود الذهني عين الاشخاص الذهنية والامهيات التي
 لا يمكن حصولها في الذهن فاذا لا وجود ذهني لها يكون الوجود الخارجي عينها مع انه انما يتم اعتزاله ان على المصم حاصلة انه انما يتم ما قال المصم
 ان كان المراد بالوجود الذهني في قوله خالية عن الوجود الذهني الوجود في الافان الساقطة فخطا اذ يمكن خلو المتيقنة الخارجية عن الوجود

في الاذهان السافلة ان رايه قاراضه ولو كان المبادىء الوجودية في الاذهان مطلقا سافلة كانت او عاليتها فلا يتم اصلها الا يمكن
 على المهيئة عن الوجود في الاذهان العاليتها على ما تقر عنهم فان قيل هذا ما يصح في الحقائق الكلية والجزئية المجردة واما الجزئيات المادية
 فيمتنع وجودها فيها فكيف انكالك الوجود الذهني عنها يقال المراد بالاذهان العاليتها يعلم النفوس المنطقية العقلية ولا ريب في حصول الجزئيات
 المادية فيها قوله اذ يوجب عليه اه يعني اننا لانسلم حصول المهيئة في الذهن انما الحاصل فيه بعض وجوبها فلا يلزم زيادة الوجود الخارجي على المهيئة
 وانما يلزم الزيادة على وجوبها فلا يرد عليه ان الظاهر ان الكلام بعد تسليم الوجود الذهني كما يدل عليه قول المص والكلام في الوجود المطلق وقول
 الشارح على تقدير تسليم الوجود الذهني لا مقصور فيه وجبه عدم الوجود وانما سلمنا ان الكلام بعد تسليم الوجود الذهني لكن ليس الكلام بعد تسليم وجود
 المهيئة في الذهن فيجوز ان يكون الحاصل في الذهن وجها من وجوبها فلا يلزم زيادة الوجود على المهيئة بل على وجه من وجوبها ثم يوجب عليه اي على
 ما قال المستدل من ان المهيئة الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائدا عليها ما انه لا يدل على زيادة الوجود الخارجي على المهيئة
 التي لا ينفك عنها الوجود الخارجي كالباري جل شأنه فلا يحصل المقصود وهو زيادة الوجود الخارجي على المهيئة مطلقا قال في الحاشية الا
 ان يقال كل هيئة موجودة في الاذهان العاليتها وجب انفك عنها الوجود الخارجي انتهى قيل اشارة بقوله الا ان يقال الى ان فيه خدشة هي
 ان المراد بالوجود الذهني الوجود في الاذهان السافلة مع وجود الوجود في المبادىء العاليتها من نحاها الوجود الخارجي وفيه ان وجود كل هيئة في
 الاذهان العاليتها ايضا غير مسلم بل غير صحيح على تقدير كون الوجود عين المهيئة كما سيكشف عن طريق ان شاء الله تعالى ولكن ان تقول في اثبات
 كون الوجود مطلقا زائدا على المهيئة المهيئة من حيث انها موجودة في الذهن ليست موجودة في الخارج والا يلزم كون شيء واحد من حيثية واحدة
 موجودة في الذهن والخارج معا فيكون المهيئة منشأ للاثار الخارجية والذهنية من حيثية واحدة ومن حيث انها موجودة في الخارج ليست موجودة
 في الذهن والا يلزم بالنزاع فيكون كل من الوجودين زائدا عليها قال في الحاشية لان ما هو ذات وذاتيات للشئ لا ينفك عن ذلك شئ اصل
 شئ قد عرفت قيام غير مرة ان مصداق الوجود ونشأ ان شرعه نفس المهيئة بل الزيادة امر عليها وعروض عارض لها فالمبنيات للوجود في الخارج
 يستحيل ان يحصل بانفسها في ذهن من الاذهان فانها لما كانت بانفسها مصاديق للوجود الخارجي مستقلة استحالة ان ينسج عنه في ظرف
 من الظروف وانما ان يكون بانفسها مصاديق للوجود الذهني الغير مستقل فان قيل ذلك شأن الذاتي بالقياس الى ما هو ذاتي اليه
 يقال ان كان المراد بيان ذلك بخصوص الذاتيات فذلك بطلان عدم انفكاك الذاتيات عن الذات ليس الا لانها بانفسها مصاديق
 الذاتيات فهذا متحقق في المهيئة بالقياس الى الوجود الخارجي ايضا وان كان المراد معنى آخر فلا يجدي نفعا وبالمجمل على تقدير عينية الوجود للمهيئة
 لا يمكن قبول انهية في الذهن اصلا والعلم بكنية شئ عبارة عن انكشاف ذات شئ لا عن حصول نفس ذاته فيجوز ان يكون الانكشاف
 بشئ كاشف عن نفس الشئ وبهذا الممران ما قال المحشي ان المهيئة من حيث انها موجودة في الذهن وليست موجودة في الخارج ومن حيث
 انها موجودة في الخارج ليست موجودة في الذهن لا يدل على زيادة الوجودين على المهيئة لما توهمه بل لا يدل على عدم حصول المهيئة الخارجية
 في الذهن على تقدير عينية الوجود للمهيئة واستبان ايضا ان ما قال بعض الاكابر قد ان كان يكون الوجود مطلق عين المهيئة المطلقة
 والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية والذهنية عين الاشخاص الذهنية فلا يضر انصاف المهيئة لكل من الوجودين للعينية بهذا الوجه

ليس كما ينبغي لانها اذا كانت الوجود المطلق عين الماهية المطلقة تكون منشأ امتزاج الوجود الخارجي بنفس الماهية بالزيادة امر وعروض عارض فلا
 معنى لاقصاف الماهية بالوجود الخارجي ولا بالوجود الذاتي على هذا التقدير اذ الاقصاف انما يكون باهوا خارج عن نفس الذات عارض لها
 لا بما هو متزج عن نفس الذات بل امر زائد قائل ولا تنقل قوله قال بعض الفضلاء اذ قد جوز بعضهم ان محل التعقل الواقع في الدليل الثاني
 على التصديق فيكون تقرير الدليل انما يصدق بالماهية اي بكونها ماهية كالتصديق بان الثلاث مثلث مثلا ونشك في وجودها فلا يكون الوجود
 نفس الماهية وهو لا يتخلو عن التكلف اذ متعلق التعقل نفس الماهية وحدها وهي غير صالحة لان يتعلق به العلم التصديقي وحمل الماهية على كونها تلك
 الماهية خلاف المتبادر ثم ان هذا انما يدل على نفي العينية بالحمل الاول لا بالحمل المتعارف الذاتي والكلام فيه كذا قيل قوله بل بان الخ يعني اننا
 في ثبوت الوجود للماهية المعقولة والماهية وجوبها ليس مما يشك في ثبوته للماهية لان ثبوت اشئ لنفسه وثبوت ذاتياته له بين فلا يكون الوجود
 نفس الماهية ولا جزاء ولا ينفي انه على هذا التقرير يستدرك ذكر تعقل الماهية يعني اذ اقر الدليل باننا نشك في ثبوت الوجود للماهية يستدرك ذكر
 تعقل الماهية لان الشك في ثبوت الوجود للماهية لا يمكن بدون تعقل الماهية وتصوره فلا حاجة الى ذكر التعقل بل يكفي ذكر الشك في ثبوت
 الوجود لها وفيه ما اذا بعض الاكابر قد ان حمل الذاتيات على الذات انما يكون ضروريا لو كانت الذات متعلقة بالكنه والما لو كانت متعلقة بالوجود
 فلا الاتري انهم شكوا في اتصال الجسم مع انه ذاتي له فلو كانت الماهية متعلقة بالوجه يجوز ان يكون تلك الحقيقة عين الوجود ويكون مشكوك
 الثبوت فمع لا بد من اخذ تصور الماهية بالكنه فلا استدراك وهذا الكلام في غاية المتانة والحق انه لا معنى للشك في ثبوت الوجود للماهية بعد
 كونها متعلقة بالكنه اذ مصداق الوجود نفس الماهية كما عرفت غير متعلقة بالماهية عبارة عن تعقل مصداق الوجود والنشك في المفهوم
 التي هي خارجة عن حقيقة الوجود عارضة لها غير ضارة اذ لا يلزم الا زيادة تلك المفاهيم على الحقيقة لزيادة الوجود فالدليل غير تام خرافة
 ولك ان تقرير هذا الدليل بان التعقل اي التصور فقط تعقل الماهية دون الوجود والتصور مع الشك تعقل بالوجود ودون الماهية فالوجود
 لا يكون نفس الماهية بالضرورة قيل يراجع الى الاستدلال بطريقتين الاول ان التعقل اي التصور فقط تعلق بالماهية ولا شئ من التصور
 فقط تعلق بالوجود وهذا معنى قوله دون الوجود فينتج الماهية ليس الوجود والثاني ان التصور مع الشك تعلق بالوجود ولا شئ من التصور
 مع الشك تعلق بالماهية فينتج الوجود وليس الماهية يرد عليه ان هذا استدلال بالشكل الثالث وهو لا ينتج الا سالبية خبرية فغاية ما يلزم بعض الماهية
 ليس بوجود بعض الوجود وليس بماهية وكان المقصود السلب الكلي والحق انه لا معنى لتعلق التعقل بالماهية دون الوجود على تقدير كون الوجود
 نفس الماهية فتقوله ان التعقل اي التصور فقط تعقل الماهية دون الوجود جلي المنع بل في خير البطلان اذ لا معنى لتعقل الماهية مع عدم تعقل مصداق
 الوجود فان الماهية نفسها مصداق الوجود غاية الامر ان لا يستشعر بكونها مصداق الوجود كان تعقل الماهية الانسانية بكنهها ولا يستشعر بكونها
 مصداق الحيوان الناطق فمن تعقلها بكنهها فقد تعقل مصداق الحيوان الناطق بكنهه ولم يستشعر بكونها مصداقه واما قوله والتصور مع الشك
 اه ان الاول بان التصور مع الشك تعقل بمفهوم الوجود ودون الماهية فمسلم لكنه غير نافذ اذ ليس الغرض ان مفهوم الوجود عين الماهية وان
 الاول ان التصور مع الشك تعقل بمصداق الوجود ودون الماهية فلا يخفى بطلان ما عرفت قوله ولا نسلم اه يعني لا نسلم ان شئيا من الماهيات
 معقولة بالكنه التفصيلي قال الشيخ في التعليقات نحن لانعرف من الاشياء الا الخاص واللازم ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها

الادلة على حقيقتها بل تعرف منها اشياء اخرى من اعراض فانما لا تعرف حقيقة الاول ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والارض والاما
 تعرف ايضا حقائق الاعراض مثال ذلك انما لا تعرف حقيقة الجسم انما تعرفه شيئا من هذه الخاصية وهي الطول والعرض والعمق ولا تعرف حقيقة
 الحيوان بل انما تعرف شيئا من خاصية الادراك والتقل فان المدرك ليس حقيقة الحيوان بل خاصية اولاه من الفصل الحقيقي لا تعرفه ولذا
 يقع الخلاف في ميات الاشياء لان كل واحد من هذه الاعراض لا يعرفه الاخر فكل واحد من هذه الاعراض لا يعرفه الاخر فكل واحد من هذه الاعراض لا يعرفه الاخر
 من اختصاص من خاصية او خواص ثم عرفنا ذلك الشيء خواص اخرى بواسطة ما عرفناه اولاً ثم توصلنا الى هيتها كالامر في النفس والكان في غير
 مما ثبتنا انما يتلوا من في وانما بل يتبعها الى اشياء عرفنا ما عرفنا من عارض اما اولاه من في النفس انما يتلوا من في النفس انما يتلوا من في النفس
 تلك الحركة محركة كادرينا حركة في تلك الحركة سائر الاجسام عرفنا ان له محركا خاصا وله صفة ليس لسائر المحركين ثم تتبعنا خاصية خاصة فوصلنا
 الى هيتها لو كان لا تعرف حقيقة الاول انما تعرف منه انه يجب له الوجود او ما يجب له الوجود وهذا هو لازم من لوازمه لا حقيقة ولا تعرف بواسطة
 هذا اللازم لوازم اخرى كالوحدانية وسائر الصفات اتى والحاصل ان الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر وانما هو شأن خالق
 القوى والقدر والمراد به عدم تعقل شيء من الهميات بالكنة التفصيلي والا اي وان لم يكن المراد ما ذكرنا فتصور بعض الهميات بالكنة الاجمالي
 مما لا يشك فيه اورد عليه اولاً بانه اذا جاز العلم بكنة الشيء بالصورة الاجالية جاز حصول كل واحد من الجنس والفصل بكنة الشيء فاذا قيدهما
 بالآخر فحصل الحد الموصل الى الصورة التفصيلية للنوع عني العلم بالكنة منسقط المنع واجب عنه بان محصله من عدم كون الهية مستقلة
 بالكنة بناء على جواز حصول بعض الهميات بكنة من غير حصول كل واحد من الجنس والفصل بكنة الشيء ثم تقييد احدهما بالآخر ليكون موصلاً الى الصورة
 التفصيلية عني العلم بالكنة ولا يخفى ان مقابلة منع الشارح بمقابلة المنع وذلك خارج عن داب المناظرة وثانياً بان توجيه المحشي غير نافع
 فان عدم تعقل الهميات بالكنة التفصيلي غير مندرج للمستدل لانه لو كان بعض الهميات مستقلة بالكنة الاجمالي لقول لو كان الوجود عينها لم يصح الشك
 في موجوديتها بعد تعلها بكنة الحقيقة او نقول تصور تلك الهية ونفصل عن الوجود فالوجود ليس عين الهية والا يلزم كون شيء واحد معقولا وغير
 معقول واجب عنه بان الاشكال الذي ذكره الشارح انما هو على تقدير الجزئية فان لمعقولية بالكنة الاجمالي لا تنافي في الشك في ثبوت الجزئية ولا ينافي
 العقل عنه فتوجيه المحشي بآراء معقولة الهية بالكنة التفصيلي نافع جزئياً والحق ما سلفنا انه لا معنى لتعقل الهية مع العقل عنه مصداق الوجود
 فانها نفسها مصداق الوجود غاية الامر ان لا يستشعر كونها مصداق الوجود قوله والاطار يعني ان الاطران يقول المستدل لو كان الوجود
 نفس الهية لما افاد حمل الوجود على الهية فائدة معنوية وكان قولنا السواد موجود مثل قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود لان الكلام في زيادة
 الوجود عينية الهية لا في عينية الوجود للهية او زيادة عليها حتى يكون قولنا السواد موجود مثل قولنا السواد سواد والوجود موجود واعترض عليه
 المحشي بقوله لا يخفى ان قولنا السواد موجود على هذا التقدير اي على تقدير عينية لم يكن صحيحاً او حمل المشتق على الشيء لا يمكن بدون قيام المبدأ واما
 فرض ان الوجود عين السواد فلا يمكن قيامه به الا صحيحاً غير مقيد كما يدل عليه كلام الشارح فكيف يكون ما ذكره الشارح اطرار التحديق انه ان
 اريد بالوجود في الدليل الوجود والمصدر في فحاشية بالزعم زيادة وهو غير خاضع لاطار ان اريد به مصداقه ونشأ انشاعه فلا يلزم عدم فائدة الحمل الا اذا كان
 الطرفان متصورين بوجه واحد واما اذا تصوروا بوجهين مختلفين فقد يكون مقبلاً بل نظراً ايضا بالجملة حمل ما يكون عينية لشيء خفية او مجبولة على ذلك

شيء يكون مفيداً محتاجاً الى الاكتساب كما يقولون الوجوديين حقيقة الواجب سبحانه وبصفاته عين ذاته وكان هذا المستدل اخذ محل الخلا
 الوجوديون الوجود بمعنى ان خرض المستدل بهذا الدليل اثبات زيادة الوجود وحاصله ان الوجود لما كان نفس الهمية لما افاد محل الوجود
 على السواد فلهذا الدليل لاثبات زيادة الوجود وكما ان السائل السابقة لاثبات زيادة الوجود وفي قوله كان اشارة الى ان تخصيص المشتق
 غير صحيح اما اولاً فلان النزاع حقيقة في المبدأ وبواسطة في المشتق واما ثانياً فلان البداوى والمشتقات كلاهما من الامور العامة كما ثبتت
 في تخصيص باحد هادون الآخر تحكم قوله والاول آية يعني كون الوجود نفس الهمية بل لان الوجود مشترك بالهمية غير مشتركة لان الوجود
 حقائق متعلقة بالبداهة وادور عليه شيء يجمعين الاول باينه بقوله لا يخفى ان محل الخلاف ليس باليطلق عليه لفظ الوجود يعني ان محل
 الخلاف انما هو الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الوجود المصدرى ونشأ الاشياء او المعنى المصدرى الاتزاعي لا يصلح لان يقع الخلاف
 في عينية شيء من حقائق الوجودات سوى نفسه والله لا اكل المذكورة لاثبات اشتراك الوجود بين جميع الموجودات او جميع الممكنات كقولهم
 ان ينقسم الى الواجب وغيره وانه قد يجرى مع الترد في الخصوصيات وان مفهوم نقيضه عنى العدم واحد فيكون مفهومه ايضاً واحداً
 انما تناقض لا يتحقق الا بين مفهومين وانه لو كان متقدراً بطل المحصل المتعلق بين الوجود والعدم لا تدل الا على اشتراك الوجود
 المصدرى لما انما ينقسم والمجردوم به وللتناقض العدم ولا يلزم منها نفي عينية الوجود الذي هو مصداق هذا المعنى المصدرى ونشأ الاشياء
 والثاني ما قال بل مراد الاشعري من عينية الوجود هو عينية مراد الحكماء يعني ان مراد الاشعري من عينية الوجود الهمية محله عليها كما ان
 هذا هو عينية مراد الحكماء من عينية الوجود وهذا المعنى لا ينافي كون الوجود مشتركاً معنواً فالاستدلال بالاشتراك على نفي العينية غير لازم
 ما قيل اشتراك شيء بحسب المعنى بين الحقائق المختلفة بالجنس منافي للعينية قطعاً وان لم يكن منافياً للجزئية بخلافه ان المراد بالعينية ان
 اشترع هذا المعنى لاشتراك الاتزاعي وهو مصداق تله نفس ذات الاشياء ولا يرب ان الاشتراك المعنوي بهذا المعنى لا ينافي السينية بمعنى
 وليس المراد بالعينية ما هو مصطلح اهل المنطق اى الاتحاد بين الشياطين بحسب محل الاول فاقول انهم اى انما وجدوا اى عينية الوجود من حيث
 الواجب ومناط الواجبية فلما انهم ان عينية الوجود مخصصة في الواجب سبحانه وليس مرادهم بها انتفاء الاستناد الى العلة والمالا يصح ما ارادوا
 الاشعري هو الشيخ الاشعري جعلها من خراس الوجود ومناط الموجودية وهذا المعنى من العينية لا ينافي الامكان ولا يستلزم الوجوب
 فمصادق الوجود هو نفس الحقيقة في الكل والفرق بين الواجب والممكن ان الحقيقة الواجبة متقرة بلا جعل والذات الممكنة نفسها مجعولة
 صرح بذلك كثير من العلماء كشراح الصمائف وشراح المقاصد وغيرهم قوله كان ثم الذاتيات آية يعني لو كان الوجود جزءاً للمهميات كان اعم الذاتيات
 اى ذاتيات فوق جميع الذاتيات المشتركة بين الحقائق للوجود اذ لا ذاتي لها اعم منه ضرورة ان جميع الممكنات مخصصة في المقولات بعشر وثلاثين
 انحص من الوجود فلو كان الوجود جزءاً يكون فوق جميع الذاتيات فان قلت مع هذا لا حاجة في اثبات المطلوب الى ذلك اى الى بيان
 كون الوجود جزءاً مشتركاً اعم الذاتيات بل لم يفي في ازوم التساؤل ان يقال لو كان الوجود جزءاً للمهميات كان لها جزءاً آخر سوى الوجود لان جزئية
 شيء لا يشهور الا اذا كان امر آخر جزءاً لهذا الشيء وكان الوجود جزءاً له اى هذا الجزء الآخر لانه ايضا همية من المهميات والوجود جزءاً لها فيقتل
 الكلام على جزء آخر منه وهذا في ترتيب الاجزاء الى غير النهاية قلت قررنا الوجه بكنائنا اشارة الى ان الوجه يذهب الى جزئية الوجود بان يكون

جنسا أو نسل الجنس. علم انه قد يبدل على البطلان كون الوجود جنسا بانه لو كان جنسا لانقسم بالافصول المقسمة الخارجية عنه المقيدة لوجوده
 وادارة وجوده بحسب حقيقة الجند. تكون تلك الافصول مقيدة لحقيقة فيانهم كونها مقيدة لا مقومة داخلية فيه وهذا ليس بشئ او تقويم شئ بشئ
 وكذا افادة حقيقة شئ بشئ فيصور على نحوين الاول تمثيل نفس الحقيقة كما هو شأن العلة على طور الجمل البسيط والثاني ان يكون المقوم جزءا
 من حقيقة الشئ المقوم فيقوم به الدخول فيه كما هو شأن الفصل فان اريد بافادة الحقيقة افادتها بالجزء الاول فاللازم ملتزم لان كل فصل
 مقسم مقيد لحقيقة الجنس هذا المعنى لكونه علة له وان اريد بها افادة الحقيقة بالجزء الثاني فاللزوم ثم على هذا التقدير اى على تقدير كون الوجود
 جزءا للمهية يلزم ان يكون الوجود جزءا للشئ وجزءا للجزء بمراتب غير متناهية وهو محال لانه يلزم جبرية في ضمن جبرية الجنس وفي ضمن جبرية
 الفصل فيلزم كونه جزءا مرتين وهكذا فلا يراد انه لا يستحيل في دخول شئ واحد في شئ بمراتب غير متناهية لو كانت الوجودات غير متناهية والوجود الحقيقي
 يجوز ان يكون كلياً مستعداً ولا فروع يكون فرداً واحداً منها داخل في مهية والفرد الآخر في جزءها ولا استحالته في الاستحالة التامة وهو الذي الزم المصمم يلزم كون
 الشئ جزءاً لنفسه وجزءاً لغيره كالك ان الوجود والعدم موجود وقد فرض انه جزء لكل موجود وكذا جزء موجود لقال ان يقول المفروض انما هو جبرية الوجود لما
 واداه من الوجودات ويمكن ان يقال بان الوجود لو كان جزءاً للمكانات فيكون مكاناً ونبته الوجود الى جميع الممكنات على السواء فيكون جزءاً لنفسه أيضاً
 وذلك الجزء ايها الموجود ممكن فيلزم الجبرية بمراتب غير متناهية ويلزم ان يكون الحقيقة الواحدة حقائق غير متناهية لان حقيقة الجزء غير حقيقة الكل فالجزء
 التي يتكرب منها الكل غير الاجزاء التي يتكرب منها الجزء فيكون لكل واحد منها حقائق متخالفة واذا كان الوجود جزءاً هذه الحقائق المتخالفة يكون له حقائق
 متخالفة غير متناهية والحق ان نفى جبرية الوجود واجلي من هذه المقدمات قال بعض الكابرة وذلك لان الوجود الحقيقي مصداق للموجودية فافاد
 تقريراً كان موجوداً بنفسه فلا يصلح للجنسية التي فيها الابهام ولا للفصلية التي ليست من الحقائق المحصلة والوجود والمصدرى امر متفرع عن الوجودات
 وصف لها بابتدائه وانكاره مكابرة وبعضهم قرر بان الوجود معنى وصفي ولا يقوم من معنى الوصفى والذات حقيقة وحدانية وادور وعليه بعض الكابرة
 فانه بانه ان اريد ان المعنى الوصفى مطلقاً لا يقوم منه ومن الجواب حقيقة فهو منقوص اجسم المركب من الميولى والصورة التي هي معنى وصفي وان
 من المعنى الوصفى غير الامر الجوهري فكذا يقال لا يقوم من الجوهري والعرض حقيقة وحدانية وهذا وان شئت لكان لم يصح بغيره ان فضلاً عن ان يكون
 اجلي من هذه المقدمات قوله لان المركب او يعني ان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط واعترض عليه بعض المحققين في حاشية القدرية على شرح
 التجريد بان المركب لعقلى اذا وجد في الذهن بوجود واحد اجمالى لا يتصور انتهاءه الى البسيط لا استقاراً التركيب على ذلك التقدير وهذا خارجاً يعني على تقدير
 كونها اجزاء عقلية وعدم تعقلها مفصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان المركب منها حقيقة مع شتى منها خارجاً او معنى التركيب لعقلى ان للعقل
 ان يحلل الى امور هي تلك الاجزاء واذا حلل العقل لا يلزم انها كونه الى الجواز ان لا يقف التحليل عند كماله في تجزئ المقصل الواحد واجب عنه جبين
 الاول ما قال الفاضل ميرزا جان ان التركيب الحقيقي يستلزم الانتهاء الى البسيط سواء كان الموصوف به موجوداً او معدوماً ولا معنى له الا اجتماع
 البسائط فنقول تلك الاجزاء بحيث اذا تحلل وتعلق مفصلة لا بد ان ينتهى الى البسيط الحقيقي معانه لو كان الوجود جزءاً للمهيات بالقابل لا بد ان ينتهى
 الى البسيط الحقيقي ولعجابه اخرى المركب من حيث انه مركب مفصل بالغا بل لا بد ان ينتهى الى البسيط الحقيقي اذا وجد في الذهن والجمل عين الفصل
 ولا يجوز ان يشتمل الفصل على شئ بالفصل لا يشتمل عليه بل ولو بالقوة والمفصل على تقدير الوجود لا بد من شتماله على البسيط الحقيقي بالفصل

فجب اشتغال الجبل على تقدير وجوده على البسيط الحقيقي الذي لا يتقبل تقسيمه اصلا واللام يطابق الجبل والمفصل وادور عليه اولاً بانه متضمن لتحليل الجسم الى غير النهاية على راي الحكماء وثانياً بان العقل مفصل احوال فجاز ان يستلزم محالاً آخر وهو عدم تحقق البسيط في المركب وجيب بان المقادير لا يكون فيها بالفعل والطلاق الجزوي على الجزوي المتبادر من قبيل المواد فخلات التركيب العقلي فان الاجزاء موجودة فيه بالفعل والمركب عبارة عن مجموع الاجزاء لكن بوجود واحد لا ينفصل الا شيا والاجزاء ماهيات متخالفة فالمركب الجبل عبارة عن الاجزاء المستمرة في الوجود المتمايزة في الماهية فلا بد من ان يكون بحيث ان حلال الى الجميع يحل الى البساطة بالجملة المركب العقلي لا سواة بالمركب الخارجي وانما الفرق بفعلية الاجزاء في احدها وكونها بالقوة في الآخر وفيما كان المراد بالقوة امكان الفعلية فهو غير مسلم وان اريد انه ان حل الى الجميع يحصل بالفعل فهو مسلم الا ان التحليل محال ويمكن ان يقال لا بد من امكان التحليل نظر الى ذاته فتأمل والثاني ما قال وانت خبير بان المراد من المركب والبسيط ههنا غير المتصل الواحد واخرنا المقادير الخارجية على تقدير انتهائه الى ما هو بسيط في الخارج فيبقى الى بسيط في ذاته لان التركيب العقلي يستلزم الترتيب الخارجي وحاصل ان التركيب لا يمتنع لزوم التركيب الخارجي وهو لزوم لانتهاء الى البسيط بخلاف انقسام المقادير او فلا بد منها فيها فلا يجب انتهائها وفيه نظر لان ما ذكرنا يتأتى من قبل من يرى التلازم بين التوكيد واما على راي الشارح واخره القائلين بالتفارق بين التوكيدين فلا يتأتى اصلا والاياد انما هو عليهم فالجواب ليس بيل ففوان قيل انهم يطلقون المركب العقلي على البساطة الخارجية ويقولون ان البسيط الخارجي مركب من الجنس والفصل فعلم ان التركيب العقلي ليس يستلزم التركيب الخارجي يقال اطلاق المركب العقلي على البساطة الخارجية من قبيل المسامحة وتشبيه العوارض بالمقومات ويؤيده ما قال الشيخ في التعليقات اجزاء البسيط يكون اجزاء لحدده لا لقوامه وهو راي المحققين فيغرضه العقل وليس حد حقيقة لعدم تقوم البسيط من هذه الاجزاء واما هو ان البسيط في ذاته فلا جزاء حقيقة اعلم ان الظاهر من كلمات الشيخ في موضع من كتبه انه لا يقول باستلزام التركيب للمنتهى للتركيب الخارجي لانه صرح بان الميولي مركبة من الجنس والفصل مع كونها بسيطة في الخارج وصرح ايضا بكون المقادير جنساً للخط والسطح والجسم التعليمي فغرضه ان الاجزاء الخارجية البسيط اجزاء لحددها اجزاء غير محمولة وليست اجزاء لقوام البسيط لكونها متحدة معها فليس تلك الاجزاء اجزاء للبسيط حقيقة وهذا انما يكون في البسيط الخارجي الذي يكون مضافاً الى الاجزاء العقلية واما البسيط ومنها وخارجاً فلا حمله وكيف يقال انه ينفي عن البسيط الخارجي الاجزاء مطلقاً مع الاعتراف بالحد قوله لان البسيط آه يعني ان البسيط مبدأ المركب في تقدير انتفاء البسيط يلزم انتفاء المركب وقال بعض المحققين في الحاشية القديمة معترضاً عليه لما نع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ المركب مطلقاً الى ان يقوم عليه البرهان فان القدرة الضرورية هو ان المركب لا بد له من اجزاء تقوم بها واما انتهائها الى ما ليس بمركب اصلاً فليس ضرورياً بنفسه فان الكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي فجاز اشتغاله على احاد آخره وكذا مثلاً الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد يشتمل على احاد آخره لا يكون انساناً ويجوز ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء انهم مشتقاً على احاد ولا يكون من نوع ذلك الاحاد وكذا الى غير النهاية فالاولى ان تيسر ان التطبيق وغيره من البراهين الدالة على ابطال التساوي ادور عليه بان الاجزاء ههنا عقلية وهي متحدة الوجود فلا امتياز بينها الا عند التحليل فلا يمكن فيها اجزاء برهان التطبيق وغيره من البراهين ويمكن ان يقال المقصود ان وجوب لانتهائها الى البسيط لا يكفي في ابطال التاليف من الاجزاء الغير المتناهية فلا بد من التمسك ببرهان التطبيق وغيره وان كان ذلك

التسك في الاجزاء الخارجية دون الذهنية وانت تعلم ان المركب الخارجى العدوى حقيقة منحصر في العدد اعلم ان التركيب عبارة عن اجتماع الامور
الكثيرة بحيث يصح اطلاق اسم الواحد عليه هو لا يخلو اما ان يكون بينهما مناسبة بالحاجة او غيرهما يصير لهما واحد بحيث ترتب عليه الآثار
ما ترتب على الاجزاء ولا يكون على الاول يكون التركيب حقيقيا وعلى الثاني يكون اعتباريا ثم المركب الحقيقي اعني الذي بين اجزائه مناسبة على نحو من عدد
وغير عدوى اما العدوى فهو الذي وحدته وحدة العدد والعارض له آثاره هي الآثار العددية فحقيقة منحصر في العدد لما اشتران الكلتية
والجزئية من عوارض الكم الحقيقية واجزاء وحدات بسيطة واما المركب الخارجى الغير العدوى كاجسام المركب من الهوى والصوره وان كان عدوى
من حيث العدد والعارض له لكن من حيث الذات حقيقة واحدة متقومة من المادة والصوره تركيب من قطع النظر عن العارض له من غير
عدوى وهذا المركب هو الذي لا بد منه من الجزء العدوى البسيط بحسب الخارج يكون به فليته هذا المركب والآسى لو لم يكن هذا الجزء بسيط لم يكن المركب
لانه ان فرض فعلية الجزء العدوى البسيط جزء آخر بسيط كان فعلية المركب في الحقيقة بهذا الجزء الاول ثم ان فرض فعلية هذا الجزء بغيره
كان فعلية المركب بهذا الجزء لا بالجزءين الاولين وهكذا فلو لم تكن الاجزاء الصورية تهتية الى الجزء الذي فعلية بنفسه لم يكن للمركب فعلية فلا بد لكل
مركب حقيقى من الانتهاء الى بسيط حقيقى واذا ثبت انتهاء المركب الخارجى الى البسيط الحقيقى ثبت انتهاء المركب العقلى اليه الى البسيط الحقيقى بناه
على التلازم بين التركيبين وادور عليه بان ان اريد ان لا فعلية للمركب حقيقة انما الفعلية لجزء العدوى وهو واسطة لفعلية المركب واسطة في العدد
فمعم بل للمركب ايضا فعلية حقيقة وان كانت بواسطة الجزء العدوى واسطة في الثبوت وان اريد ان لا فعلية للمركب بالذات بمعنى عدم الواسطة
في الثبوت بل بواسطة الجزء العدوى واسطة لك فمسلّم لكن لا يلزم الانتهاء الى الجزء العدوى البسيط في الخارج وقوله والا لم يكن آه انها تم لو كانت
فعلية المركب بواسطة الجزء العدوى واسطة في العروض بل فعلية المركب بواسطة فعلية الجزء العدوى واسطة في الثبوت وفعلية هذا الجزء
العدوى يكون بواسطة جزء عدوى آخر واسطة في الثبوت وهكذا فان قلت ما بالفعالية لا بد ان ينقطع الى امر يكون فيه فعلية صرفة ولا يكون
فعلية مستفادة من جزء آخر يقال بالابد منه في المركب من امره الفعلية وان كانت فعلية مستفادة من جزء آخر ولا يلزم تحقق ما بالعرض بمعنى
ما بواسطة الغير واسطة في العروض بدون ما بالذات وان لزم تحقق ما بالعرض بمعنى ما بواسطة الغير واسطة في الثبوت بدون ما بالذات اى ما لا
واسطة فيه اصلا لكن استحالته غير بنيت واجاب عنه بعض الاكابر ته بان حاصل كلامى لمشى ان الجزء العدوى بسيط لانه مبدأ الفعلية
المركب فلو كانت مكملا توقف فعلية المركب على جزء العدوى فلو تركب من جزء عدوى آخر توقف المركب عليه فلو ذهبت الاجزاء الى غير
لم يكن للمركب فعلية لان الغداس سلسلة الاجزاء الصورية باسرها جائز لعدم استناد كل منها الى الواجب بالذات ولا بالواسطة لان
في علة كل جزء عدوى جزء عدوى وهو ممكن مثل الاول فيجوز عليه عدمه واذا جاز عدمه على الاجزاء الصورية باسرها جاز انعدام المركب بافدا
وان لم يجر عدوه مع بقائها فلم يجب فلم يوجد فلا يكون له فعلية وهذا البعينة جاز في كل مركب من الاجزاء الغير المتناهية بحيث لا انتهى الى حد
حقيقى وان لم يكن اجزاء صورية لان فعلية المركب موقوف على اجزائه وفعلية اجزائه على اجزائه فلا يكون سلسلة للمركب تهتية الى اوز
بالذات ليستة بل عدوها بالته فيجوز وقوع عدمه على كل من الاجزاء باسرها فيجوز عدمه على المركب فلم يجب فلا يتحقق فعلية المركب من الاجزاء
بانه لا يثبت لانه لا يثبت لانه لا يثبت الى الاحاد الحقيقية واما اذا كان التركيب من احواد غير متناهية فلا يلزم هذا الاستحالة لان فعلية ج يتوقف على اجزاء

وتكون حاجته بالاستناد الى الجاهل التام الواجب بالذات بوسيط او غير وسيط فلا يتبع فعلية المركب فخطاها كل كثره ولو كانت غير متناهية
الى الاحاد الحقيقية واما خص الكلام بالجزء الصدوري لان المقصود اثبات الانتفاء في الاجزاء الصدورية لانه في صدقها تمام دليل جزئية الوجود والوجود
بان يكون جنسا او مثل الجنس بانه يلزم تركيب كل موجود من اجزاء غير متناهية لان بعض اجزاء الوجود فلا بد من جزأ آخر وكذا الكلام فيه فالوجود
جزء مشترك واحد والكثرة في الجزأ الآخر المخصص وهو الجزء الصدوري وهذا الكلام في غاية المتانة واليقين على ذلك بل تقدير عدم انتفاء
المركب الى البسيط لا يكون في المركب جزوا بالقوة لان كون الجزء فيه بالقوة يستلزم الانتفاء الى البسيط بل يكون جميع اجزائه على هذا التقدير
بالفعل فيكون كل جزء غير قابل للقسمة والا لكان بعضها بالقوة فيكون بسيطا حقيقيا فيلزم التركيب منه وانما هو ان المراد بالقسمة اعم
من القسمة الى الذاتيات والقسمة الى الاجزاء المقدارية لا القسمة الى الاجزاء المقدارية فقط لان الكلام هنا في اجزاء الهيئته والحاصل انما اذا كان جميع
الاجزاء حاصلة بالفعل فعند ملاحظتها اجمالا من دون ملاحظة تفصيلها يحكم قطبا بانها آحاد حقيقية وان كان عند ملاحظتها تفصيلا كثره
مختصة ولما احدث هناك فلا بد وان يكون كل جزء منه غير منقسم بالفعل فيكون بسيطا في مرتبة هيئته مع قطع النظر عن ملاحظة الإضافات لانها انما
تكون في مرتبة التفصيل والكلام انما هو في مرتبة الاجمال فتدبر قوله فانما آه يعني ان الجوهر والعرض من اقسام الوجود الخارجي والوجود والوجود اعتبارا
فلا يكون من اقسام الجوهر والعرض اللذين هما من اقسام الوجود الخارجي وما يقال ان الوجود اذا كان امر اعتباريا فقد ثبت المطلوب لان الامر
الاعتباري لا يمكن ان يكون جزءا من الامر العيني واللا يلزم كونه امر اعتباريا فليس بشئ لان الامر الاعتباري جاز ان يكون جزءا فعلياً للوجود
الخارجي وان لم يجز ان يكون جزءا خارجيا لانه على شئ وجود الكلي الطبيعي في الخارج واما ما ذكره الشارح قدس سره من احتمال كون شئ
مندرجا تحت المتصف بذلك شئ فظاهر السقوط لان ادراج المعلومات والمفاهيم وغيرها من الكلمات التي يتكرر انواعها تحت المتصف بهما
فالمعلوماتية مندرجة تحت ما هو متصف بالمعلوماتية اعني المعلوم والمفاهيمية مندرجة تحت ما هو متصف بها وكذا الوحدة مندرجة تحت مفهوم
الواحد والكلمية مندرجة تحت مفهوم الكلي وهكذا فيجوز ان يكون الوجود مندرجا تحت شئ متصف بالوجود اعني الوجود وفيه ما افاد بعض الاكابر
ان الشارح اراد بالانصاف في قوله تحت المتصف بذلك شئ الانصاف الذي يكون في الاجناس والفصول يعني ان الوجود ولو كان جزءا لكل
موجود فيكون جزءا للجوهر والعرض فلا يكون مندرجا تحتها لان شئ لا يكون مندرجا تحت المتصف به مثل انصاف الجنس بالفصل والوجود على
هذا التقدير موجود عيني فلا يكون مندرجا تحت الموصف منه ومن شئ وهذا بخلاف المعلوماتية ونظائر ما ذكره الحق ان المعنى الوصفى سواء كان عرضا
مندرجا تحت مقوله من المقولات او لا ينبغي ان يكون جزءا محمولا للجوهر وذلك لان المعنى الوصفى با هو مقتدر الى الغير والجوهر مستغن عن نفسه
ذاته فلا يمكن ان يقوم بالافتقار لذاته واللا يلزم اجمال المتناهيين في حيثية واحدة في حيثية واحدة ضرورة ان الاجزاء المحمولة كل واحد منها متجه لمهية
ذاته ووجودا قوله وفيه بحث اه حاصله ان ما ذكره المصنف في اثبات اتحاد ذاتي السواد والوجود وتخلوا المراد به ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق
عليه الآخر وانه ليس له هويتان متايزتان والا لكان للهية هوية متميزة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان الوجود والهوية هوية اخرى حتى يمكن
قيام هوية السواد في الخارج كما ان الجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد والسواد هوية اخرى حتى يمكن قيام السواد بالجسم في الخارج
فكان للهية قبل انضمام الوجود والهوية وحينئذ لم يزل على عدم اقيانه في الخارج يعني ان ما ذكره

فانه يظهر ويبدل علان للوجود في الخارج وهي بعينها ذات السواد وعلى ما قرر المحيى ليس في الخارج الا ذات السواد والوجود متفرع عنها
ياي عنه الوجه التي نقلها عن الشيخ الاشعري كما يظهر بالتأمل فانها مثل على اتحاد الوجود والسواد بالذات لا على اتحادها بالعرض والحق
ما قررنا من ان مراد الشيخ الاشعري من اتحاد الوجود والمهية حمله عليها محلاً بالذات وهو عبارة عن كون مصداق الحمل نفس الذات فالوجود
الحقيقي الذي هو مصداق الحمل بعينه هو الوجود وقراد الشيخ الاشعري وما ذكره المصنفان في الاغاية ما في الباب ان المصنف يقول ان الوجود
هو مصداق الوجود والمصدر في قوله ولنا عبر من مصداق الوجود والمصدر في ما يصدق عليه الوجود والمراد منه مثلاً لا شرعه والاطلاق في قوله على مثلاً
الانترع مثلاً في كلامهم مثال قوله بل هما من المعقولات الثانية أي ان الوجود والشيئية من المعقولات الثانية والمعقولات الثانية
هي التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحد في الخارج واورد عليه بان الوجود استيعبه في المثالين
الاشياء من حيث انها في الذهن بل هي من العوارض التي تعرض للاشياء في نفس الامر واذا فصل المحشي وقال اعلم ان المعقولات
الثانية امران الاول ان يكون الذهن طرف الوجود ولا ان يكون الوجود والذهن شرطاً للعروض او قيداً للمعروض اعلم ان المحقق الدواني قد علم
ان المعقولات الثانية هي العوارض الذهنية التي تعرض لشيء في الذهن على ان الذهن فقط طرف العروض والخصوص الوجود والذهني مدخل فيه
على انه شرطاً لا قيد في العروض وظهر ان الاشئية والوجود والاطلاق والوجود والخارجي من هذا القبيل وزعم بعضهم ان المعقولات الثانية هي العوارض
الذهنية للمعقولات باهي معقولات على ان يكون الذهن طرفاً للعروض والوجود والذهني بخصوصه قيد للعروض والمحشي قد رد المذهبين بقوله
اي لو كان الوجود والذهني شرطاً للمعروض او قيداً في العروض لخرج الوجود ونحوه كاشئيه والوجوب والايمان من المعقولات الثانية
وذلك لانه لم يشترط في عروض هذه العوارض الوجود والذهني بخصوصه وليس بخصوص الوجود والذهني مدخل في عروضها بل هي من العوارض التي
تعرض للمهية من حيث هي من غير اعتبار شرط وقيد والمراد بعدم اشتراط الوجود والذهني عدم اعتبار كونه شرطاً وقيداً لا اعتباراً عاماً فالمعقول
الثاني قسمان قسم لا يشترط فيه الوجود والذهني وان كان طرف عروضه الذهن فقط كالوجود والشيئية وامثالهما وقسم يشترط فيه الوجود
الذهني كالكليات والجزئيات وامثالهما وهذا القسم هو موضوع المنطق ولو كان الوجود والذهني شرطاً للعروض المعقولات الثانية مطلقاً
انحصار المعقول الثاني في العوارض الذهنية التي يبحث عنها وعن احوالها في المنطق وخرجه المعقولات الثانية المبحث عنها في "فلسفة الاولى" وهو
يكون الوجود والذهني قيداً للعروض المعقولات الثانية في غاية السخافة او المتصف بالمعقولات الثانية نفس الاشياء الموجودة في الذهن للمهي مع
قيد الوجود والذهني غاية ما في الباب ان يكون الذهن طرفاً للعروض قال في الحاشية بل النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية على نحو الاول
ان يكون الذهن طرفاً لعروضه فقط والثاني ان يكون الوجود والذهني شرطاً لعروضه ايضا والاوان بحث عنه في علم ما بعد الطبيعة كالوجود والخصوص
والثاني يبحث عنه في علم المنطق كالكليات والجزئيات انتهى اعلم ان النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية تطلق الاطلاقين الاول اطلاقاً على ما يبحث
عنه في حكمة ما بعد الطبيعة كالوجود والشيئية والوجوب والايمان والثاني اطلاقاً على ما يبحث عنه في المنطق كالكليات والجزئيات وامثالها
والثانية اخص من الاولى بحسب المعلوم والصدق والقوم قد غفلوا عن الفرق بين الاطلاقين نساقوا الاقنيتين مساقاً واحداً فغفلوا
واضلووا وقد تنبه على الفرق بين الاطلاقين صاحب الافق المبين حيث قال المعقولات الثانية حيث تنبى موضوع الحكمة المنير في التي

هي كمال العلوم ليست هي المعقولات الثانية ريثما تستعمل في حكمها قبل الطبيعة كما يقال الوجود والتشبيه من المعقولات الثانية وان الاولى تؤخذ
 بخصر بحسب المفهوم والصدق من الثانية فالمعقولات الثانية والثالثة حيث تؤخذ من موضوع حكمه الميزان هي المحمولات والعوارض العقلية
 التي يكون مطابق الحكم والحكمي عند في حلها على المفردات وانظرها منها هو تقرير المفردات في الذهن ونحو وجودها انتهى على ان الخصايات
 المعقودة بها ذهنيات وهي كالحمل والوضع والكيفية والجزئية والفردية والخصائية والذاتية والعرضية والجنسية والفضلية والنوعية وكالمحمولات
 المتأخوذة من هذه المبادئ كالمحمول والموضوع والكلي والجزئي والفرد والاحتمال والذاتي والعرضي والجنس والفصل والنوع والقضية والجملة
 والناقض والعكس والطرفين والوسط وقانص الحقيقة القصديتية وقانص الحكم القصديتي فكلشي معقولات في الدرجات الاولى كالحياة
 والجسم والماشي والضاحك للانسان وتستند اليها هذه المعقولات الثانية وتعرض مفرداتها في الذهن ولا تقع الا في العقود الذهنية لان
 المحكوم عليها بالجمولية والموضوعية او الكلية والجزئية مثلا بحسب التحقيق في الاعيان شي واحد ولك بحسب الوجود في الذهن الا في الحائط على
 الذي هو طرف الخط والعري اقل من ايسيتين تقريرك ان الحكمي عنه بايضا من المفردات المحمولة او العوارض بحسب الاعيان بحسب
 الذهن انما هو حال الشيء باعتبار وجوده في ذلك الطرف على انه هو متميز عن غيره الموجود في الاعيان شي واحد لا يتم بحسب المحمول عن
 ولا الطبيعة عن الفرد ولا الذاتي عن نفسه فلهذا في ولا معروض الكلية عن الجزئي او ليس بحسب ذلك الوجود والخط الصنف فان
 ليس مطابق الحكم بشي من هذه المفردات المحمولة او المبادئ العارضة الا بوجود مفهوم المحكوم عليه في طرف الخط والعري من ارجاء الخط
 الذهنية ثم بعض هذه مما لا يصح ان تلبس بالمفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن كالكلية والخصائية والحمل والوضع وانما كلها وبعضها ليس
 المفهوم بان ان يتزع منه بحسب وجوده في الاعيان لما كان ان يكون هناك تميز من غير ذلك لكنه مخلوط بغير متميز بحسب الاعيان فلذلك لا يميز
 من ذلك بحسب الاعيان ويجب ان يكون العقود ذهنية ومطابق الحكم في تقرير الموضوع ونحو وجوده في الذهن مفردا غير مخلوط بحسب ذلك
 مثل الجزئية والذاتية والطبيعة ماضيا او المعقولات الثانية ريثما تستعمل في حكمها بعبارة الطبيعة حيث يقال مفهوم كذا من المعقولات الثانية
 ومفهوم كذا ليس منها فانما تؤخذ على وجه اعم ما قلنا عليك في العوارض الاتصافية التي لا تكل على شي ما في الاعيان على انها هاد من الذاتيات
 لكما في الصفات العينية ولا يمازى بها خصوص حال في الوجود والعيني كافي الاضافات والسلوب المنتزعة من شي بحسب حاله في نحو
 وجوده العيني ولا يكون عرضها المعروف منها من جهة اقتضاء من طبيعته لذلك كافي لوازم للمهية وهي كالوجود والشئيتية والامكان والوجود
 ولك المهية والوجود والشئ والممكن والواجب ومشاكلاتها والمعقولات الثانية بهذا الوجه العام لا تميزها ان لا تقع الا في العقود الذهنية
 اذربا يكون مطابق الحكم والحكمي عنه بها نفس الحقيقة المتقررة باي متقررة في نفسها لا باي معقولة وموجودة في الذهن بخصوصه كافي مطلق
 الوجود والشئيتية والامكان والوجوب واشياها وان كان طرف العروض هو الذهن فتصدق العقود حقيقة كقولنا الانسان موجودا وشي
 او ممكن بالذات او واجب بالغير ومصدق الحمل في الوجود والشئ نفس المهية المتقررة من الجاهل وفي الممكن بالذات المهية باي ليست
 نفسها متقررة ولا لا متقررة وليست بذاتها ضرورية للوجودية ولا ضرورية للاحتمالية ووجوب بالغير من حيث هي مستندة الى لعل
 هي بالكون الحكمي عنه هو المهية المتقررة في الاعيان باي متقررة في الاعيان في الحائط العقل كافي الوجود في الاعيان والشئيتية في الاعيان

فاما كان الوجود العيني ووجوب الوجود العيني وان لم يكن المبدأ العينية من حيث كونها في نحو الوجود العيني على وضع معين او نسبة خاصة فبما
 ان شئ ما خرج عني كما يكون في الفوقية والعنى ولذلك لم تكن المعقولات بمانا حجة مقصد بل محل فيها لحاظ العقل نفس الحقيقة المتقرة في الاعيان
 من الجاعل او الحقيقة المتقرة في الاعيان بما هي بنفسها ليست متقرة في الاعيان ولا المتقرة في الاعيان وليست بذاتها ضرورة الوجودية
 في الاعيان ولا لا ضرورة الوجودية في الاعيان او المولية المتقرة في الاعيان من حيث اقتضاء الجاعل والقضايا المعقولة بها حقيقتان
 بحسب تحقق مصدرها فالمعقولات الثانية بالمعنى الاول قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى وقد رويت ان القضايا المعقولة بها لا تكون
 الا ذهنيات فاذن قد استبان ان المعقولات الثانية في اصطلاح اقبل الطبيعية تنفقد بها العقول بعينها الحقيقية والذهنية وكونها
 لانها انما تصدق حيث يكون طرف الانصاف هو الخارج بخصوصه على معنى المساف ذكره وان قولنا الانسان موجود او ممكن بالذات
 حقيقة لا ذهنية ولك قولنا زيد موجود او شئ في الاعيان او ممكن في وجود العيني يصدق حقيقة لا ذهنية كما رينا في علم ولا خارجية كما رينا
 فيجوز ان هذا الكلام قد حذف بعضه وهذا الكلام وان لم يخل عن المناقشة بوجه شئ كما انه ايضا ان الحقول الثاني يطلع على مبنيين الاول
 ما يكون مصداق نفس الموجود الذهني بما هو موجود ذهني ويكون حاكيا عن حالة ذهنية فصدق هذا المعنى خصوص
 الوجود والذهنية وانه هو موضوع المنطق والشئ في ما يكون مصداق نفس الشئ من دون ان يقوم بها امر في الخارج
 وان يتوزع بمقايسته امر خارجي او باقتضاها وصفه خارجي او باقتضاها وصفه الموصوف كالوجود الشئية وغيرهما والمعقول الثاني
 بهذا المعنى لا يجب ان نعتقد منه تضيئة ذهنية بل قد نعتقد حقيقة ايضا وهذا هو المبحث عنه في علم ما بعد الطبيعية فطرف عرض المعقول الثاني بهذا
 المعنى ليس بخصوص لحاظ الذهن فالذهن ليس طرفا لعرض بل طرف عرض مطلق نفس الامر مع قطع النظر عن الذهن والخارج فالقول بان
 المعقولات في المعقول الثاني المبحث عنه في علم ما بعد الطبيعية ان يكون الذهن طرفا لعرضه فقط وهو خاطئ بين الاصطلاحين او المعقول الثاني بهذا
 المعنى هو ما يجب عنه في علم الميزان والوجود ونحوه ليس من المعقولات الثانية البوحية عنها في علم الميزان او ليس طرف عرضها الذهن فقط
 اي ما ذكر من ان المعقولات الثانية ان يكون الوجود الذهني طرف العرض لان يكون الوجود الذهني شرط العرض او قيد المعرض
 معنى قوله من حيث اننا في الذهن قال في الحاشية ان هذا الحاشية تقيدية متعلقة بالمعقولات الاولى او تعليلية متعلقة ببعض على
 كل تقدير لا يحل الكلام عن المسامحة لان الاول يدل على كون الوجود الذهني قيد المعرض كما نعلم العلامة القوشجي والثاني يدل على كونه شرط
 العروض كما توهم المحقق الدواني والاولى حذف هذه الحاشية والاكتفاء بقوله في الذهن كما وقع في بعض العبارات انتهى يعني بعبارة الشارح في
 حاشي شرح التجر يد حيث قال في تفسير المعقولات الثانية هي المعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يجب في الخارج امر طابقه وان كان عبارة
 في حاشية شرح المطالع والاعلى ان الوجود الذهني بخصوصه دخل في عرضه فتأمل فاحترز عن العوارض الخارجية وهي ما يكون بخصوص الوجود
 الخارجي مدخل في الانصاف بها سواء كانت انضمامية او انتزاعية والثاني ان لا يكون الخارج طرف العرض ويضرب عليه ان لا يكون فرد موجود
 في الخارج قال في الحاشية وجب التفريع ان لا يكون الخارج طرف العرض ان لا يكون الانطباق والمحل بحسب الخارج فيلزم ان لا يكون
 المفروض من حيث هو فرد موجود في الخارج انتهى اعلم المحقق الدواني قال ان كون مفروض من المعقولات الثانية لا ينافي ان يكون له فرد موجود

في الخارج محل عليه موطاة إذا كان المفهوم حاصلا في ضمن حصصه للأشياء في العقل فيكون باعتبار تلك المحنص من العقولات الثانية وثالثا
 ذلك المفهوم موجودا خارجيا وقال صاحب الافق المبين لا يختلف مفهوم واحد ثانيا في العقولانية وأوليتها باختلاف ما اضيف اليه من الحقائق
 العينية وما هو معقول ثان لا يكون حقيقة متصلة في الاعيان باصلا بل يكون الحقيقة ما الانسان والحيوان والفلان مثلا ثم يتفرع
 منها الوجود والشيئية في الحاشية العقل والحق انهما ما لمحقق المعاني يكون المعقول الثاني موجودا في الخارج باعتبار فروده ان ما صدق عليه
 بالموطاة ولو صدق قاعضا موجودا في الخارج والمفهوم الكلي الذي هو من العقولات الثانية موجودا في الخارج باعتبار ذلك انما يتحقق في الخارج
 دون المبادي لان المبدأ لا يصدق موطاة الا على ما هو ذاتي له فلا معنى لوجوده في الخارج اصلا وان اراد يكون موجودا خارجيا باعتبار فروده
 ان منشأ انتماره موجودا خارجي فحينئذ ان منشأ الانتماره لا يكون فرودا للمبدأ الا في العقل الكلي ما يصدق عليه الكلي موطاة فليس الانسان فرودا للقيام
 والمفهوم وان كان منشأ انتماره ذاتي فله لا يحد في الخارج ما امر في الخارج واقترابه عن لوازم المهيئة ان كان المبدأ ان الخارج لوازم المهيئة مستندة
 الى الامر الثاني المستند في المعقول الثاني وهو ان لا يكون الخارج طرف العموم من جهة العلم متحقق في لوازم المهيئة ايضا وليس طرف عرضها
 الخارج وان اراد ان اخراجا مستندة الى ما يتفرع على الامر الثاني وهو ان لا يكون فروده موجودا في الخارج فحينئذ ان افراد لوازم المهيئة انهم
 الافراد التي تلك الحواض فانية لها ليست موجودة في الخارج لانها انتمارية وما قال بعض الفضلاء من نظار كلام محشي ان الاخر
 من لوازم المهيئة بناء على ان حيثية الاقتضائي للملزمات بحسب نفس تقريرها مطلقا او باعتبار مطلق الوجود يقوم مقام تاصيل اللوازم
 ليس بشي اذا لوازم المهيئة ليس عرضها في الخارج وليس فروده من افرادها موجودا في الخارج والقول بان حيثية الاقتضائي للملزمات يقوم مقام
 تاصيل اللوازم خفيف جدا وما يتوهم ان الوجود الواجب فرد للوجود والافراد الخارجية افراد الوجود مع ان الوجود والموجود من العقولات الثانية
 اعلم انه قال العلامة القوشجي انما تحقق في الخارج فروده من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجب لان الوجود المطلق لا يطابقه في الاعيان
 فكيف يكون الوجود المطلق من العقولات الثانية فانها عبارة عما لا تعقل الا عارضا للمعقول آخر ولم يكن في الاعيان لا يطابقه وفيه اسقاط
 للما قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان مفهوم الوجود المطلق من حيث انه عارض ليس له ان يطابقه في الاعيان وان كان له
 من حيثية اخرى مطابقة في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للمبانيات في العقل وموجود في ضمن المفرد القائم بذاته ولا نسلم
 ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرط ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول
 ثان كالحصص في مثالنا على ان صدق الوجود المطلق على الواجب لعله صدق عقلي اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لتوقف على كونه
 موجودا في الخارج بناء على المقدمة المشهورة ثم كون فروده من الوجود موجودا خارجيا لا ينافي كونه معقولا ثانيا اذ قد عرفت ان الوجود والمطلق الذي
 هو من العقولات الثانية لا يمكن ان يكون له فروده موجودا في الخارج اصلا على ان القول بان صدق الوجود على الواجب تعالى لعله صدق عقلي
 مالا يحصل له اذ لو كان صدق الوجود على الواجب تعالى عقليا لتوقف على وجود العقل والمقدمة المشهورة غير صحيحة عند هذا المحقق ايضا بل
 بناء على تلك المقدمة لا يصح ان يكون صدق الوجود على الواجب عقليا اذ لا يتوقف على ثبوته في العقل مع ان وجوده تعالى في العقل محال
 بل لان الوجود الواجب ليس فرودا للوجود المصدري بل للوجود الحقيقي وهو ليس من العقولات الثانية وافراد مفهوم الوجود بحسب الحقيقة

أي الخصص الاعتبارية دون الاعيان الخارجية والاصل ان الوجود يطلق على معنيين الاول معناه المصدرى الاخرى والثاني الوجود الحقيقي
هذه هي منشأ الاشكال المعنى الاول فالمعنى الاول من المعقولات الثانية ولا يوجد فروق منه في الخارج وافراوه منحصر في حصصه فلا وجود له في الخارج
اصل الثاني ضمن الحصة ولا في ضمن العروضا والمعنى الثاني فهو عين الواجب سبحانه وهو ليس عارضا اصله فكيف يكون من المعقولات الثانية
وقد يجب بان المراد من نفي كون فرد المعقول الثاني موجودا في الخارج ما يصدق عليه المعقول الثاني صدقا ذاتيا فالطلب للموجودة بوجود
العروضا ذاتيات العروضا دون عوارضها فانها لا يوجد بوجودها ذاتيا بل بوجودها في العوارض والوجود المطلق ليس ذاتيا لما يصدق عليه
من الافراد والوجود الذي هو عين الواجب سبحانه وان كان فردا للوجود المطلق لكنه ليس ذاتيا له ليس فردا حقيقيا له حتى يلزم من وجوده في
الواجب في الخارج وجودا مطابقا للمعقول الثاني في الخارج فان قيل صدق الحمل على الموضوع مطلقا فيقتضي اتحادهما في نفس الامر سواء
كان الحمل ذاتيا للموضوع او عرضيا له يقال للذاتي متحدا بالذات مع ما هو ذاتي له والعرضي انما يتحد مع المعروض بالعرض والمراد ههنا بالاتحاد
بالذات فان قيل قد اعتبرتم في المعقول الثاني ان لا يكون الخارج طرفا لعروض مع ان الوجود والخارج من المعقولات الثانية والمشيئة
به في الخارج فيكون الخارج طرفا لعروضه وكذا قد اشترطتم في المعقول الثاني ان يكون الذهن طرفا لعروضه لا ان يكون الوجود والذهن شرطاً
للعروض او قيل المعروض مع ان الكلية والمجزئية من المعقولات الثانية وبما من عوارض الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية فيكون
الوجود والذهن في قيد المعروضها قلنا ليس في الخارج الا المشيئة ثم العقل يضرب من التحليل يميز عن غيرها الوجود ويصفها به فتكون المشيئة معروفة للوجود
في هذه الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر نعم بما يطلق الاتصاف على كون المشيئة في ظرف بحيث يصح اشتراك الصفة عنها لكنه في الحقيقة
ليس اتصافا بها الكلام صريح في ان المراد بالعروض والاتصاف انضمام الوصف الى الموصوف في لحاظ العقل واعتبار الموصوف متصفين
بالوصف لا كون الشيء بحيث يصح اشتراك الوصف عنه وعلى هذا يكون طرف عروض جميع الاوصاف الاتراعية هو الذهن فقط اذ ليس في الخارج
الا موصوفاتها ثم العقل يضرب من التحليل يميز عن غيرها صفاتها الاتراعية فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الاتراعية معقولات ثنائية لا
لوازم للمشيئة خارجة عن تعريفها لانها اتراعية فيكون طرف عروضها الذهن فقط ولا يكون طرف عروضها الخارج اذ ليس في الخارج
ثم العقل يضرب من التحليل يميز عن تلك اللوازم والاضمة للمشيئة معارة عن الوجود ووصفها اياها هو كناية الاتصاف وليس تصافا
فان وصفها اياها ليس الا بلا خطا فخطا بينهما فيكون ذلك كناية الخلق والجملة ملاحظة الذهن طرف كناية الاتصاف لا طرف الاتصاف
ثم اجاب عن قوله وكذا الكلية والمجزئية بقوله ثم حشيتة كون شيء صورة ذهنية مغايرة لمحشيتة كونه موجودة في الذهن وان كانت مستاندة
لها فان الاولى حشيتة حصول الشيء في الذهن والثاني حشيتة وجوده في نفسه حاصل ان الشيء الذهني لما عاين ان اعتبار كونه موجودا في الخارج
وقا ناهي ومكتنفا بالعوارض الذهنية واعتبار كونه موجودا في الذهن بنفسه والمراد بحشيتة كونه شيء صورة ذهنية الحشيتة الاولى وهذه الحشيتة
مغايرة لمحشيتة كونه موجودا ذهني وان كانت مستاندة لها والكلية والمجزئية يتعلقان بالصورة الذهنية باعتبار الاول الذي هو وجوده في
للاصورة الذهنية باعتبار الثاني الذي هو وجوده في نفسه فلم يكن الوجود والذهن شرطاً لعروض الكلية والمجزئية ولا يعني ان الصورة
من حيث انها قائل بالذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية شخص غير قابل للثبوت فلا تكون معروفة للكلية اصلا والحاصل ان الصورة

الذهنية من حيث وجودها في الذهن ان يصنف الى غير من الذهن من حيث وجودها في الذهن مثال عليه
ثم ان شئ ذهب الى ان هذه الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن موجودة في الخارج فيلزم كونها كاشية بالذهن من عوارض الوجود والذات
من حيث هو كاشية انما اجاب عن الوجود الثاني بوجهاً فزاد في العقل الثاني عدم اعتبار شرطية الوجود والذهن في المعروض وقيدته للمعروض
لا اعتبار عدمها يعني ان كون الوجود والذهن في قيد المعروض لا ينافي كونها من المعقولات الثانية كما ان الشرطية لا ينافي لان في العقل الثاني عدم
اعتبار شرطية الوجود والذهن في كونه قيد المعروض وعدم اعتبار شرطية والتقييد لا يوجب اعتبار عدم الشرطية وعدم التقييد لا يجوز
ان يكون الوجود والذهن في قيد او شرطاً ولم يثبتوا في الخارج ان طرف الاتصاف المهمة بالوجود والملاحظة دون الذهن والخارج
التحقيق في هذا المقام ان الوجود ولما لم يكن صفة المادة على المهمة عارضة لها في نفس الامر بل هو نفس الصيغة المصدرية فليس في الخارج
المتفرقة عن نفس المهمة المستقرة في الاعيان او في الازمان متصادقة ونشأاً متراضة هو مصداق الاتصاف به وهو نفس الذات
المستقرة في العين او في الذهن فالوجود والمطلق مصداق نفس الذات المستقرة مطلقاً فطرف الاتصاف بنفس الامر والوجود والخارجي مصداق
نفس الذات المستقرة في الخارج فطرف الاتصاف به هو الخارج والوجود والذهن في مصداق نفس الذات المستقرة في الذهن فطرف الاتصاف به هو الذهن
او طرف الاتصاف عبارة عن الطرف الذي فيه مصداق الاتصاف والقضية المنعقدة بالاول حقيقة وبالثاني خارجية وبالثالث ذهنية
واما توهم المحشى من ان طرف المهمة بالوجود هو الملاحظة دون الذهن والخارج فليس بشئ لان طرف الاتصاف عبارة عن طرف مصداق
لا عن طرف الحكاية ولحاظ العقل انما هو طرف الحكاية لا الحكمي عنه على ان الوجود غير منضم الى موصوفها في الخارج ولا في الذهن ولا في الحاشية تحليلي
فانه قبل الاترغ ليس له وجود حتى ينضم الى شئ وبعد الاترغ قائم بالعقل لا بما يوصف به وان كان المراد بالاتصاف الحكاية يكون المهمة موجودة
فمنه ليس اتصافاً كما لا يخفى ثم ما ذكره جاري في جميع الاتراعات والعدديات الخارجية لانها غير منضمه الى موصوفاتها في الخارج فيكون اتصافها
في لحاظ العقل فيلزم ان يكون طرف الاتصاف بها هو الذهن وايضاً يكون طرف عروض لوازم المهمة لها هو الذهن اولاً والاتصاف بها الى طرفها
الاني لحاظ الذهن فظهر الوجه ما قرره المحشى من كون الوجود ومعقولاتها من ان المعقولات الثانية تشمل المشتقات والمبادي لا كما زعم المحقق
المطاني في الحاشية القديمة ان المعقولات الثانية مطلقاً هي المشتقات فانهم جعلوها موضوع المنطق وظاهر ان موضوعها المشتقات كما في
والفصل والكل والجزئي لا مباديها وبديل عليها انهم منوها بالعوارض والعوارض هو الخارج المحمول الحق باقوال المحشى او تخصيص المشتقات بكونها
معقولات ثمانية واخرج المبادي عنها تحكم محض اذا المشتقات لا تزيد على المبادي الا بمفهوم الصيغة وظاهر ان مفهوم الصيغة لا يحل على ليس بمقول ثان
معقولاتاً ثانياً ولو كان مناط المعقولات الثانية على مفهوم الصيغة كانت جميع المشتقات معقولات ثمانية فانها ظاهراً مفهوم المبدأ اذا كان خارجاً
العقول الاول في الذهن ولا يكون له عرض في الخارج فهو من المعقولات الثانية والا واما المشتق فانهما يكون معقولاتاً ثانياً لا شيئاً على مفهوم
المبدأ فافهم وان القضاء بالمعقولة منها ذهنيات قال بعض الفضلاء ذهنية على ان المعبر في تقسيم العقول الى الخارجية والذهنية والحقيقية
وجودها الموضع في طرف الاتصاف الحقيقي المستدعي للتمييز بين الموصوف والموصوف ولا شك ان الاتصاف بالمعقولات الثانية مطلقاً
هو بحسب وجود الموصوف في الذهن وان لم يكن الوجود شرطاً او شرطاً للعقود والحاصل منها كالمذهنيات والحق ان القضية الذهنية عبارة

بين الحقيقة الحاكية عن الوجود والعدم على ما يحكمها بالوجود والامكان والثبوتية وغيرها من المعقولات الثانية بالمعنى المستعمل في علم الوجود الطبيعي
قد تكون حاكية عن الوجودات الخارجية كقولنا السور حادثة بوجوده وتكون معلول وقد تكون حاكية عن الحقائق النفس الامرية
مع قطع النظر عن الخارج فالذهن فيكون تلك القضايا الحقيقية وقد تكون حاكية عن الصور الذهنية فيكون تلك القضايا ذهنية فالحكم يكون بالقضايا
المعقولة بتلك المعقولات ذهنية مطلقا وحقيقية مطلقا باطل وليس طرف الاضاف بالمعقولات المذكورة الذين فخط كما عرفت وبهذا
ظان باقل صاحب الانق المبين قد سبق نقل كلامه ان القضايا المعقولة من المعقولات الثانية قد تكون حقيقية وقد تكون ذهنية ليس بشيء
هذا تخصيصه يستدعي بطلان قوله بوجه آه ان كان المدعى يعني ان كان معنى الاستدلال على زيادة الوجود بالواجب بالوجود المذكورة لغير عينية
الوجود الحقيقي الذي هو محل الخلاف فلهذا الوجود لا يميل عليه وان كان المراد في عينية الوجود والمصدر الذي ليس له وجود في الخارج فهو بديهي
اولي لا يحتاج الى التنبية فمما احسن الاستدلال قيل ان المراد بالعينية ما هي بحسب محل بالذات وبالزيادة تنفيها بحسب محل الاصل وفيه ولا شك
في صحة هذا المعنى في الوجود والمصدر واجب بان مرجع هذا المعنى الى عينية الوجود والحقيقة وزيادته فانه صدق المحل ونشأ الاشياء عينية في
المصدر بخصوص مفهومه مع عزل النظر عن مصداقه لا يتحقق اللابان يكون نفس حقيقة الواجب وهو المراد ههنا وفيها بديهي اولى قوله الان
ثبت آه قد سبق منا تحقيقه والاباس بان زياره بيا فاقول للاربيب في ان العقل يتبرع عن الموجودات بمعنى بديهي لا يحير عنه يستدعي علاني ان له في
الواقع مصداقا محله صحة الاشياء متحققا في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المصبر وفرض الغرض والا لكان الحكاية عنها بالوجود بمحض الاختراع
وهو منسطة فلا يخجلوا ان يكون مصداقه ونشأ اشياء نفس المية بل ان زيادة امر عليها بلا عرض منى بالها في نفس الامر ويكون نشأ اشياء
ومصداق حكاية امرنا اعلينا عارضها انضماما واشياءا في بطلان الان كان عارضا كان متاخرا عن تقرر المية قطعاً ضرورة تاجر
العارض اي عارض كان عن تقرر العرض فلا يكون مصداقا للوجود بل متاخرا عن مصداق الوجود وبعبارة اخرى هذا الامر لا يعلو على المية
العارض اما في نفس الامر اما ان يكون متحققا في مرتبة نفس المية من حيث هي هي فلا يكون عارضا لها في نفس الامر ولا يعلو عليها ولا يكون
كذلك بل يكون عارضا للمية بعد تلك المرتبة فالمية في تلك المرتبة اوقات اولية شيئا اصلا على الثاني يكون الاشياء محضاً على الاول يكون
مصداقا للوجود قطعاً قبل عرض هذا الامر الزائد فلا يكون هذا الامر الزائد مصداقا للوجود ونشأ الاشياء لا تنزعها وايضا على تقدير كون الوجود عارضا للمية
كان قيام المية بالانضمام او اشياءا فيكون الوجود عارضا للمية موضوعا له فتكون المية متقدمة عليه بالوجود وتقدم الموضوع على اعراضه
فتكون المية مصداقا للوجود قبل عرض الوجود ولها فان الموضوع في اصطلاحهم عبارة عما يكون شيئا مستحصلا قائما بالفعل تاما شديداً قبل
ان يقوم به العرض الذي هو بالقياس اليه موضوع والمية بالقياس الى الوجود وليس كذلك اذ ليس لها مرتبة تحصل قبل ان يقوم بها الوجود فمما
اوترا عارضا للوجود وليس عارضا للمية في نفس الامر فمن ذهب الى كون الوجود زائدا على المية عارضا لها لا محيد له من ان يقول ان الوجود عرض
ولا يلزم من كونه عرضا ان يكون داخل تحت مقوله من المقولات كما هو مرسوم لمشي واتباعه ثم ان قيام الوجود بالمية اما ان يكون انضماما
وهو بديهي البطلان واما ان يكون اشياءا فيلزم كون الوجود وجودا بوجه للمية فيلزم عرض الوجود لنفسه من غير تغاير وقد سبق ان مستحيل
فالتحقق ان الوجود عبارة عن حكاية نفس الذات وليس معنى قائما بالمية اصلا لا انضماما ولا اشياءا حتى يكون عارضا لها في نفس الامر فالحكاية

هو نفس المهيئة والوجود كحكاية عنها هذه الحكاية قائمة بالذات من الماهية فالوجود ليس عارضا للمهيئة في نفس الامر ولا احتالها فاما ما بقي في الواقع اذ لا
يعقل تعري المهيئة في مرتبة من المراتب عن كونها صادقا للوجود بمعنى لا تنزع ولا يرد في العوض في نفس الامر ان يكون لذات المهيئة
مرتبة واقعية لا يكون هي صادقا لكل العارض ويجوز صحتها في معنى الوجود عن المهيئة لا يستلزم صحة كون الوجود من عوارض المهيئة كما فيهم
الحق الدواني ذاتا صيرل المبدء في هذا المنتزع من عوارض المنتزع عنه في الواقع ان لا يكون المنتزع الذي يحكاية عن نفس ذات المنتزع
عنه والايهزم كون الانسانية مثلاً من عوارض الانسان في نفس الامر وهذا لا يفرق بين مصداق حمل الوجود على المهيئة وبين مصداق حمل
الذاتيات عليها اصلاً والفرق بان مصداق حمل الوجود هي المهيئة المتقررة من حيث انها مستندة الى الجاعل بمصداق حمل ذاتياتها هي نفسها
بلا حثية اصلاً المحصل عند التحقيق لان هذه الحثية لا يمكن ان يكون حثية تقييدية لان كل حثية تقييدية متاخرة عن مصداق الوجود
وعلى تقدير كونها تعاليلية تكون خارجة عن مصداق الوجود فلم يكن مصداق حمل الوجود الانفس المهيئة التي هي مصداق حمل نفس ذاتياتها ولا يكون
الوجود مسلماً باعتبارها هي هي خلافاً لكون من عوارضها فان قيل الوجود غير داخل في المهيئة بخلاف الذاتيات يقال الوجود من لم يكن جزءاً من المهيئة وخالفاً
في قوامها لكنه بحسب المصداق عين المهيئة فيكون مصداق عين المهيئة وذاتياتها كما ان معنى الانسانية ما لم يكن جزءاً من هيئة الانسان وخالفاً
في قوامها لكنه بحسب المصداق عين هيئة الانسان فيكون مصداق عين هيئة الانسان فان قيل مصداق حمل الوجود مجمل مصداق
حمل الذاتيات غير مجمل يقال هذا قطعاً لان مصداق حمل الذاتيات هي نفس المهيئة وهي مجبولة كما قد سبق فتأمل ولا تغفل هذا التحقيق والتحقيق بالقبول
واما المحشى فيقول ان النظر الجلي يحكم بان حقيقة الوجود ليست معنى مصداق الاله امر اعتباري تابع للاعتبار المتغير والشرع المنتزع وحقيقة الوجود موجود
مع قطع النظر عن انشراح الذهن واعتباره بل ما هو مصداق لحده ونشأ الانتزاع والنسبة بينهما نسبة مفهوم الشئ وحقيقته باعتبار نسبة المعبر
المعبر عنه باعتبار ذلك لما صح اكثر المتأخرين ان الوجود بالمعنى المصدرى عنوان بحقيقة الوجود وصادق عليها بالمواطاة صدقاً عن ذاتها وخالفاً
بحقيقة فخصته الى الحقائق الموجودة من الممكنات وفي الواجب تقع نفس ذرية الحاصل ان الوجود بالمصدرى صادق على الوجود والحق في صدقها
فهو وجود من وجودهم وهذا هو ثقل الصواب والاشراج وغير ما هو مذهب المشائين عندهم ثم بعد ذلك في النظر نظير ان ليس في الخارج مثلاً الاكاف شئ من حيث
يصح انتزاع مفهوم الوجود عنه والعقل يضرب من التحليل متزج عنه الوجود ويصغره به في كل عليه عرفناك ان ليس في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار
الذهن وانتزاع الانفس المهيئة التي هي بنفسها بل ان يادة تعبر عليها مصداق الوجود ونشأ الانتزاع وليس في الواقع امر ان متغافل ان احدها المهيئة والاخر
الوجود حتى يكون احدها موصوفاً بالآخر فالطلاق الاتصاف على كون المهيئة مصداق الوجود ونشأ الانتزاع كاطلاق الاتصاف على كون الانسان مصداقاً
ونشأ الانتزاع الانسانية نعم لو كان الوجود عارضاً للمهيئة في نفس الامر لكون المهيئة متصفية في نفس الامر ويكون الوجود عارضاً للمهيئة في الواقع فاما الاتصاف
المهيئة بالوجود بعد الانتزاع في ملاحظة العقل فليس اتصافاً حقيقة كما عرفت فهنا ثلثة امور الاول المنتزع عنه ذاتاً في الحثية التي هي منشأ الانتزاع
والثاني المنتزع اما الاول فهو ذات اشئ مهيئة ولما الثاني فهو تعلق الشئ بالوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه اجب لذاته وارتباطه بما عرفت قال
في الحاشية قد سبق من الاشارة الى ان ما هو وجود حقيقي للممكن قائم بذاته وليس قائماً بالمكان لا على وجه الاتصاف ولا على وجه الانتزاع فلا بد في حصول
من تعلق وارتباط تلك الوجود الحقيقي انشراح العلم ان كلام المحشى في هذا المقام مع كونه مضطرباً في غاية الذهن والسخاوة اما الاول فلانه قال اولاً ان

وجودية الوجودية بمعنى مصداق الحق في كل من الواجب والممكن نفس الذات والفرق بين ذات الممكن ومجوده ذات الواجب ليست
بجوده بل على ما يتحقق قاطبة على ما هو المشهور في الواجب وكذلك في الممكن اذ ان الذات وحده الوجود واللاتان بلية الوجودية في الممكن ليس نفس في ذاته وفي القدر
نسبة واعلم انه قال بعضهم في الواجب ثلث وجوه اول هو الوجود الحقيقي وهو عينه والثاني الوجود المصدري المطلق والثالث حصة الوجود
مصدري وهو انما ان عليه تعالى عارضان له وفي الممكن وجودان الثاني والثالث فقط والاربعية الوجودية تعالى عينية للمعنى الاول لا نهائية
وجودية والثاني والثالث هما وان كانا عارضين له تعالى لكن ليس وجودية باعتبارهما فان قلت لا معنى لقيام السبب مع عدم صدق المشتق
كيف لا يكون قيام حصة الوجودية تعالى منا صدق الوجودية تعالى يقال معنى المشتق امر على سبيل معناه ما يترتب عليه آثاره كالمشتق على
غيره الاول المشتق الذي يترتب آثاره على ما صدق عليه فذلك المشتق بقيام سبب الاشتقاق به كالا سواد فان ترتب الالوان على ما صدق عليه الاسودا
بقيام سببه والثاني بالالوان كالمشتق بالاشراق على ما صدق عليه الاشتقاق كالموجود بالاحتباس الى الواجب في ترتيب الالوان
على نفس ذاته بقيام معنى به فيكون منا صدق الوجودية نفس ذاته لقيام الوجود والمصدري وحده به وباتوا انكشف ذلك ان الامر ليس بهنا كما
يترتب من المتأخرين من ان فروا الوجود والمصدري عين الواجب اعلم ان الحق الدواني قال ان ذاته تعالى فروا الوجود المطلق وهو عين الواجب تعالى فذا
ليس بشئ كيف ولو كان كذا كان حمل معنى المصدري ما به مواطاة معنى الان على ما بدوان يصدق على فروا مواطاة ان الوجود المصدري ليس
فروا سوى الحصة فكيف يصح ان يقال ان ذاته تعالى فروا الوجود المطلق المصدري ضرورة ان فروا الوجود والمصدري امر اعتباري لا يجب ان يكون عيناً
حقيقية من الحقائق فضلاً عن الواجب تعالى السعرة فذاك علواً بغير وكيف يقال ان الواجب تعالى فروا الوجود له في الخارج له صلاواتا قال الحق الدواني
انه لا يصادق كون الوجود المطلق من المعقولات الثانية كون الواجب فروا منه لان شئ ولو كان مع كونها من المعقولات الثانية صادقات على الموجودات
الخارجية ليس شئ لان شئ ولو كان من المفردات مشتقة فيكون ان يتداخل الموجودات الخارجية اتحاداً بالعرض فيصدق عليها بخلات الوجود والحق
ان الوجود يطلق على معنيين الاول معنى المصدري والثاني منشأ انتزاعه والاول لا يمكن ان يكون عيناً شئ من الحقائق اصلاً والثاني عين الواجب
فقط على رأي المشائية وعين الممكن ايضا على التحقيق فذهب الحكماء ان الوجود الحقيقي نفس ذاته وقد يعبر عنه بفروا الوجود والمصدري ايضاً وهو غير الحصة
فما من قال ان ذاته تعالى فروا الوجود المطلق هذا المعنى لا حصة وقد صرح الحق الدواني في حاشية الجديدة على شرح التبيين ان فروا الوجود والمصدري
الذات التي تكون منشأ انتزاعه بالجملة المروا بفروا الوجود والمصدري منشأ انتزاعه فمال قوله فلما انتزعه وذلك اي خروج المناقشة عن قولن المسألة
وبقاء المنع بحاله لان التوازن بتبوت الفرد الوجود غير حصة بحيث يكون عارضاً في الممكن وعيناً في الواجب سنداً لمنع تساوي وجودي الواجب والممكن في فروا
عين في احد ما عارض في الآخرة فاما السند انحصر منه اي من المنع لتحقيق المنع بدون هذا السند لجواز ان يكون وجود الواجب امراً آخر غير فروا
المصدري وحده فلا يكون وجود الواجب ساداً الوجود الممكن لعدم وجودها في الواجب فيحقق المنع بدون السند والحاصل ان يجوز ان يكون وجوده
لا يصدق عليه الوجود والمصدري مواطاة ولم يكن به حصة منه بل هو عين الواجب سبحانه ويكون اطلاق الوجود عليه باعتبار ان منشأ انتزاعه واما الممكن
بالمجودية فيه فروا من الوجود المطلق غير حصة فلا تساوي بين الوجودين قوله فانه في وجود الواجب اه حاصلة ان الوجود مقول بالتشكيك على افراد
في وجود الواجب اولى واقوم واقوى بخلاف وجود الممكن بالتشكيك يكون عرضياً لما حصة فيكون الوجود عرضياً لا فرداً فيكون بانف

في المحققين مرة ان كل واحد من القياس الى المحققين على ما ينبغي ان يكون ان التشكيك انما بالاولوية وقد فسرت بكون
 الكل من بعض الافراد مقتضى الذات دون بعض افرادها القديمة وهي عبارة عن التقدم بالذات الشاغل للتقدم بالطبع وبالعلية والاشدية
 والزيادة والنقصان قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة معنى كون احد الطرفين اشدة بحيث يمتنع عنه العقل بمعرفة الوجه امثال
 الاضعف ويحكمها بها بضر من التمثيل حتى ان الادام العاسية تذهب الى ان السواء القوي متالف من امثال السواء والضعيف بمعنى الازيد
 ايضا كونه تلك الحقيقة الا ان الامثال المنتزعة عن الاشياء ليست اجزا متباينة في الوجود ولا في الوضع بخلاف المنتزعة عن الازيد فانها متباينة
 في الوجود او في الوضع او فيها سعادا الوجود انما يقبل التشكيك على الوجهين الاولين اى الاولوية وعدمها والتقدم والتأخر دون الآخرين بل هي
 والضعف والزيادة والنقصان والحاصل انه لا ريب في كون الوجود مشككا بالقياس الى الواجب بل محده وبالقياس الى الممكن باعتبار
 التقدم والتأخر والاولوية وعدمها ولا سبيل الى كونه مشككا باعتبار الشدة والضعف والزيادة والنقصان اذ لو كان كذلك لكان الواجب نوع
 من الوجود وهو اشد بالممكن نوع اخر منه هو اضعف لما ثبت عندهم ان الاشدة والاضعف نوعان متباينان فاما ان يكون الوجود بالطلاق جنسا
 للتوحيين فيلزم كبرها من الجنس والفصل او يكون عرضيا لهما فيكون لها حقيقة غير الوجود المطلق واعلم انه على تقدير كون الوجود صفة زائدة خاصة
 للميات لا يمكن كون الوجود مشككا بالشدة والضعف كما ذكره المحققين واما على تقدير كون الوجود امرا متزايدا عن نفس المية بالزيادة امر
 عليها وانضمام حقيقتها اليها كما هو التحقيق فالمية بنفسها تكون زائدة وشديدة في اتحاد الوجود معنى بان المية في نحو من الوجود تكون زائدة على
 نفسها في نحو اخر منه فهي من حيث هي من غير حقيقتها زائدة عليها متعين في اتحاد الوجود وتفاوت بالكمال والنقصان فالمية في بعض
 مراتب الوجود والظهور كالمية بنفسها وفي بعض اخر ناقصة بنفسها وقد يعبر عن كمال المية ونقصانها بالشدة والضعف كما يقال هذا السواد
 وذاك ضعيف وقد يعبر عنه بالزيادة والنقصان كما يقال هذا القدر زائد وذاك ناقص وقد يعبر عنه بالقوة ومقابلها كما يقال الصورة جوهرة
 اقوى واليهولى جوهرة اضعف ومرجع هذه الوجوه من التفاوت الى كمال المية ونقصانها وبالحجة ان الوجود ولو لم يكن من الصفات الثابتة
 للمية في نفس الامر بل كون امرا متزايدا على المية ونقصانها فيكون هو ايضا مختلفا باختلافه قد بسطنا الكلام في هذا المقام
 في شرح المرقاة قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة السادسة من الميات الشفاء الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الكل
 والانعكاس انما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتأخر والاستثناء والحاجة والوجوب والامكان اعلم ان هذا الكلام من الشيخ مخالف لما صرح به
 المحققين ان التشكيك بوجوبه متحقق بين الواجب والممكن فذاته تعالى اقدم واشد واولى في نفس الوجود من الممكن وعمل ما هو شيخ على ما قال بعض المحققين
 ان الوجود بما هو وجود مطلق غير مختلف في الافراد والايان في كون بعض الافراد في حد فوقيته اشد من فواخر كماله وبنظره اعلى ويران ما ذكره الشيخ في فصل
 خاص الكرم من قاطبة غورياس الشفاء حيث قال ليس في طبيعة تضرع واشتداد والاشفاق وازدياد استعنى بهذا ان كميته لا تكون ازيد من كميته
 ولكن عن كميته لا تكون اشد وازيد في انها كميته من اخرى فهنا ايضا يكون المراد بقوله لا يختلف بالشدة والضعف ان وجوده لا يكون في انه وجود
 اى في انه مطلق الوجود والعام البديهي التصور اشد وازيد من وجود آخر كماله مع كون بعض الوجودات في نفسه اشد وازيد وبعضها اضعف واما
 كما ان سوادا لا يكون في مفهوم السوادية اشد وازيد من سوادا اخر اضعف والنقص منه فيها ولكن كون سوادا في نفس الوجود والخاص اشد وازيد

من سواد آخر واضعف وانقص ثم قال المصنف ان الاشياء التي لا يصدق عليها وجودها لا يوجد وتختلف بالحقيقة ليس بشئ لان التشكيك بالوجود انما هو بالقياس الى صدق على الموجودات اشتقاقا دون الوجودات مواطاة اعلم ان التشكيك انما يكون في الكل بالقياس الى ما يصدق عليه مواطاة الاشتقاقا والوجود لا يصدق بالمواطاة الا على حصة التي هو بالنسبة اليها نوع حقيقي نعم تصانف الموجودات بالوجود وتختلف بالتقدم والتأخر وغيرهما من انحاء التشكيك وهذا لا يستلزم كون الوجود مشككا بالقياس الى افراده اعني لخصص ولا كونه مشككا بالنسبة الى الهيئات المعروفة للوجود بل انما يستلزم ان يكون المقوم المشتق عن الوجود مشككا بالقياس الى افراده اعني الموجودات وهذا المفهوم عرضي لما قلنا كون الوجود مشككا بمعنى كون الهيئات مختلفة في الاتصاف بافرادها الحقيقية عن لخصص بالتقدم والتأخر ونحوها لا ياتي في كون الوجود ذاتيا لخصصه المتفقة بالحقيقة ولا ليجب كون الوجود مشككا بالقياس الى معروضاته التي بكل عليها اشتقاقا قبل الحصول بالتشكيك انما هو الموجود بالقياس الى افرادها كما حققه المحقق الدواني وغيره من المحققين تشكيكه لا ياتي ان يكون ذاتيا لا افراده التي هي حصة كما مر قوله فلم لا يجوز ان يحصل له ان لم لا يجوز ان يكون الوجود والمشكك عارضا لا افراده التي هي معروضاته ويكون تلك الحقائق متخالفة بالحقيقة تشارك في هذا التعارض وفيه انما قد عرفت ان لا يجوز ان يكون هذا المعنى مشترك عارضا لا افراده التي هي معروضاته قد ثبت فيما سبق انه ليس له افراد سوى لخصص المتفقة بالحقيقة فلا يصدق مواطاة الا على حصة وقدمه له وما عليه فتذكر قوله فنقول آه يعني ان ان ضرر الوجوب الذاتي باقتضاء الذات للوجود فيكون ان يقال الوجود الخاص للواجب الذي هو نفس ماهيته يقتضي بانه عارضا الذي هو الوجود المطلق وادور عليه بالاشارة اليه بقوله لا يقال الوجوب اقتضاه لذات الوجود التي هي بالوجودية وهو الوجود الخاص للوجود المطلق فيه ما اذا بعض الاكابر قد ان اقتضاء الذات للوجود الذي هو بالوجودية غير صحيح والاي لم تقدم الذات على ما بالوجودية والحق ان موجودية تعالى بنفس ذاته الذي هو منشأ النزاع ومصادق لجملة فليس ثم اقتضاء وتأثير الا ان يراو باقتضاء الذات الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا بالوجودية قائم بذاته ولا ادناه سلب قياسه بالغير لا نقل الواجب بالقياس الى الوجود المطلق للوجود الخاص وفيه ان ليس مناط الواجبية اقتضاء الوجود المطلق انما مناطه موجودية بنفسه لا باقتضاء اصلا ولا آي وان لم يكن الواجب مقتضيا للوجود المطلق بل يكون مقتضيا للوجود الخاص يلزم ان يكون الزمان وغيره من الممكنات ما يقتضي الوجود الخاص وتبين عدمها بالوجود واجبا بالذات وفيه نظرا به اما اوله فلا لانه لا معنى لاقتضاء الخاص وعدم اقتضاء العام الذاتي والوجود المطلق ذاتي للوجود الخاص وانما ثانيا مقتضيا فلا الزمان لا يقتضي الوجود الخاص اصلا لانه من الممكنات والممكن لا يقتضي شيئا من الوجود والعدم ولذا يجوز ان لا يكون موجودا اصلا نعم يمنع عليه عدم الخاص عن عدم حصول الوجود له ولا يلزم منه وجوب الوجود الخاص لانه ليس مقتضيا لعدم الخاص بل يقتضيه سلب عدم الخاص وهو اعم من ان يكون بالوجود الخاص او بعدم المطلق فان قلت قول الشارح الوجود الخاص الذي هو بهيته يقتضي عارضا لكونه هو الوجود المطلق غير صحيح لان العام مقدم على الخاص لان الخاص عبارة عن العام مع اعتبار الخصوصية فيجب تقدم العام على الخاص على اقتضاء الخاص العام كما ذكره الشارح من اقتضاء الوجود الخاص الذي هي عين حمية الواجب للوجود المطلق يلزم تأخره عنه اي يلزم على هذا تأخر العام عن الخاص ضرورة تقدم مقتضى الكسرة على مقتضى البفتح قلت يمكن التناكس بين الشائين في التقدم والتأخر باعتبارين فيمكن ان يكون احدهما شائين مقدما على الآخر باعتبار والآخر مقدما عليه باعتبار آخر فالوجود المطلق من حيث انه عام يتقدم به الخاص على الملا

التفصيلية تقدم على الوجود الخاص والخاص من حيث استناد وجود العام اليه تقدم على العام ضرورة ان الاجزاء التحليلية لكونها متراصة متأخرة
 من الكل وبأجله العام تقدم على الخاص في الملاحظة التفصيلية باعتبار المقوم والخاص مقدم على العام باعتبار الاجمال وادور عليه بان اعتبار
 الاعتبارين يرجع الى كثرة الحقيقة العقلية لان ذات العام تقدم على ذات الخاص من دون حقيقة تقييدية ولك ذات المقضى متأخرة عن
 ذات المقضى من دون اعتبار حقيقة تقييدية واعتبار الحقيقة العقلية لا يرفع الايراد فان كثرة العلل لا يصح اجتمع التقيضين والاضدين
 والمتضادين فبالمناسبة ان العام مطلقا سواء كان ذاتيا او عرضيا ليس مقدما على الخاص بل انما المقدم العام الذاتي ويجوز ان يكون الوجود
 المطلق عرضيا للوجود الخاص فلا يلزم تقدمه عليه فان قيل ما قلتم من امكان التناكس ليس بصحيح بهذا لان الوجود الخاص ذات الوجود
 والواجب متقدم على جميع الاشياء فالوجود العام لا يمكن ان يتقدم عليه لاقتناع ان تقدم عليه غيره قلنا العموم والخصوص من عوارض
 الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية والحقيقة الخارجية لا يتصف بها لان العموم والخصوص من المعقولات الثانية التي تعرض للشيء
 في الذهن والخاص بهذا المفهوم الذي يعبر عن ذات الواجب ويجعل عنما بالما مفهوم واجب لوجوده لذات الواجب يعني مصادق ذلك
 المفهوم المقضى هو الذات دون المفهوم والصواب وفيه نظر لاننا سلمنا ان العموم والخصوص من عوارض الصور العقلية لكن المفهوم الذي
 من شأنه عرض العموم لصورته العقلية متقدم على ما من شأنه ان يعرض لصورته العقلية المخصوص فلا يصح القول بالتناكس وتحقيق
 ان الواجب هو الوجود المتالك الحمت القائم بذاته المعري عن القيود والحثيات يعني ان الواجب الذي هو مناط الواجبية ليس من الاضافات
 والنسب بل هو نفس وجوده الذي به الوجودية وهو عين ذاته فليس منها حقيقة زائدة فليس منها حقيقة وجودية حتى يتصور منها نسبة كيفية
 هو الواجب الذاتي وهو بذاته نشأ من مصادق الوجود والوجود والواجب والمصادق محلهما وليست حقيقة الوجود ولا حقيقة الواجب منافية لذلك
 تعالى فوجوبه الحقيقي عينه كما ان وجوده الحقيقي لك والحاصل ان الواجب الذي هو مناط الواجبية ليس من الاضافات والنسب بل هو
 نفس ذاته فليس منها حقيقة وجودية حتى يتصور منها نسبة كيفية هو الواجب واما ما هو من الاضافات فهو كيفية للنسبة بين الذات
 والوجود المطلق الذي هو غيره بحسب المفهوم دون المصادق وهذا الوجود ليس مناطا للواجبية لتحقيق ما قال بعض الاكابر من ان الواجب
 جهة للقضية لا ملاحظة بالتبع وليس في الواجب امر موجود يكون هو الواجب وانما يكلي به عن نفس الذات التي هي وجودية بوجوده بنفسه
 فلما يضطر في الحكاية للضرورة العقدية الى جعل الوجود محمولا لا كالمضطر الى جعل الواجب جهة للعقد فان اريد بالواجب جهة القضية فهو لا
 الاشارة مفهوم الوجود المحمول محمول في القضية ولا يلزم منه زيادة الوجود في المصادق وان اريد بالواجب الذي هو في المصادق فهو
 نفس الذات وليس اضافة وان اريد معناه المصدري المتعلق تنقلا لا فهو تلك الجهة المحمولة بالملاحظة مستقلة بهذا الاستدلال زيادة الوجود
 في المصادق قال الشيخ الرئيس في التعليقات الوجود من لوازم المهميات لا من مقوماتها اعلم ان الوجود ان كان عبارة عن الحكاية الذهنية
 عن نفس المهيته كما هو الحق فليس الوجود عارضا للمهيته في نفس الامر فكيف يكون من اللوازم لانما من العوارض النفس الامرية وان كان عبارة
 عن امر لا يد على المهيته عارض لها في نفس الامر فهو من لوازم المهيته قطعاً سواء قيل اللوازم ليست معلولة للامور او يقال انها معلولة لها او كونها
 طلة للوازم لا لا يستلزم تقدم وجود المهيته عليها فبعد الوجود من اللوازم على تقدير كونه صفة زائدة عارضة للمهيته ليس من قبيل المسامحة كما ظن

فلمن حكم في الاول بطواريب الوجود الذي لا مزية فيه الا في انية اي تجرد والمراد بالمزية ما به الشئ موجودا لتحقيق الكلية المعارة عن الوجود وكما هو المتعارف يشبه بان الحق ان يكون الوجود حقيقة اي حقيقة الواجب ان كان على صفة وتلك الصفة هي تلك الوجود وليس تلك الوجود وجودا يخص بالتاكيد بل هو اسم له يعبر عنه بتلك الوجود والحاصل ان الوجود نفس ذاته الحق وليس امرانا عليها عارضا لها وهذا هو المعنى بقوله هية آنية قوله قلت آه حاصله ان المراد بالافتضاء في تفسير الوجوب الافتضاء التام بان لا يحتاج في ذلك الافتضاء الى شئ فان ذلك يقتضي كونه قائما بوجوبه بذاته وافتضاء وجودات الممكن لعارضها افتضاء ناقص متفرع على غير ما يعني ان وجودات الممكنات لا تحتاج الى معروضاتها الى علة معروضاتها ليست مقتضية لعارضها الذي هو الوجود افتضاء تاما بل في افتضاءها ما دخل للغير فلا يكون قائمة بذاتها وموجودة بانفسها فلا تكون واجبة ولك ان تقول في الجواب عن السؤال المصدر بقوله فان قلت آه وجودات الممكن ان كانت حصصا فلا عرض للمطلق الا عرض حصصه يعني ان الوجودات الخاصة للممكنات ان كانت عبارة عن حصص للوجود المطلق فلا معنى لافتضاءها لعرض الوجود المطلق اذ لا يتصور عرضها لها الا في ضمن الحصة فيكون عرض المطلق عبارة عن عرض الحصة فافتضاء الوجود الخاص الذي هو حصة الوجود المطلق عرض الوجود المطلق يرجع الى افتضاء الحصة لها فيكون حصة الوجود مقتضية لحصة وهو منسقط لان مقتضى الافتراضي ان كان واحدا يلزم تقدم الشئ على نفسه وان كان غيره يلزم تحقق حصص غير متناهية في وجود واحد لا اقتضاء كل حصة عرض حصة اخرى لها ويلزم ايضا كون الحصة موجودة في الخارج اذ لا معنى للموجود الخارجي الا المصح انزع الوجود الخارجي عنه وان كانت الوجودات الخاصة افراد للوجود المطلق والوجود المطلق عارض لها كانت هذه الافراد موجودة في الخارج فان معروض الوجود موجود بالضرورة وانما ان وجودات الممكن اما ان تكون حصصا فافتضاء للمطلق ليس الافتضاء الحصة للحصة فيلزم الدور والتم وان كانت افراد غير الحصص كانت موجودة في الخارج فان مفهوم الوجود على هذا يكون عارضا لافراد مفهوم الوجود الخارجي ايضا يكون لك فيلزم كون تلك الافراد موجودة في الخارج مع ان افراد الوجود المصدري ليست موجودة في الخارج وفيه نظر لان من يقول بكون الوجودات الخاصة افراد للوجود المصدق يلزم كونها موجودة خارجة فلا خلف في موجوديتها عنده اصلا ثم اجاب عن الاعتراض المذكور بوجه آخر وقال مع ان المراد بالافتضاء ههنا اي في تعريف الواجب اقتضاء الذات من حيث هي وافتضاء الوجودات الخاصة للوجود المطلق ليس لك لانها تقتضي عرض الوجود المطلق للوجودات الخاصة من حيث اشياء افراد والحاصل ان اقتضاء الوجودات الخاصة للوجود المطلق من حيث ان هذه الوجودات افراد للوجود المطلق وان كان الافتضاء في مرتبة الفردية فليست تحقق الافتضاء في مرتبة المزية فلم يكن واجبة اذ لم يتحقق الافتضاء المعبر في الوجوب ولا ينبغي ان هذا بعينه ما ذكر سابقا فلو لم مع ان آه غير ملائم لان اقتضاء الافراد خاصة متفرعة على غير وافتضاء الواجب اقتضاء تام وليس جوابا على حجة ثم لا ينبغي ان هذا السؤال اي السؤال المصدر بقوله فان قلت آه مبنى على ظاهره التفسير هو كون الواجب عبارة عما يكون ذاته مقتضية للوجود قائما اذا كان المراد من افتضاء الذات كونها موجودة لا غير ذلك لسؤال ان تلك الوجودات يقتضي كونها وجودا لا كونها موجودا فلا نهالما كانت قائمة بالممكنات لم تكن موجودة بنفسها وان مقتضى كونها وجودا قال العلامة القوشجي بما حصله ان القول بان الوجود الخاص الذي هو عين ذات البارئ تعالى يقتضي الوجود المطلق بمعنى انه يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لانه يتلوه ان البارئ موجود بالوجود بين وانه تحصيل حاصل فلا يمكن الجواب

بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفاً بطلق البياض
 في ضمنه قطعاً لان ذات البارئ على هذا التقدير يكون متصفاً بالوجود المطلق اشتقاقاً ولا كالاتصاف بالوجود الخاص بل للاتصاف هناك اذ هو
 عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود خاص هو موجود بالوجود المطلق
 فلا يلزم كونه موجوداً بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجوداً بالوجود المطلق ولا محذور فيه فلناح يكون الواجب فاعية وجوده ووجوده
 للمهية غائية الامر ان تلك المهية ذات وجود خاص مرجع لقوت ما هو المقصود ولم من اثبات كون ذات البارئ تعالى عين الوجود وهو ان هو
 البارئ تعالى في اعلى مراتب الوجودية وفيه ان الوجود الخاص الذي هو عين الواجب ليس هو الوجود المطلق وهو ذات تشخصه بنفسها
 مصداق الوجود بنفس ذاته فهو وجودية بنفس الذات فلا يلزم التعدد في الوجودية اتصالاً نعم الوجود المطلق متخرج عن نفس ذاته ولا يلزم منه كونه
 موجوداً به ولذا قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان ذات الواجب موجود بذاته بمعنى ان حقيقته المتشخصة بذاته بحيث لا يمكن للعقل
 تحليله الى شي ووجود بل هو وجود واجب باعتبار وجوده واجب باعتبار آخر بخلاف غيره من الماهيات كما لا يمكن تحليله ايضا الى مهية تشخص فهو وجود
 بذاته تشخص بذاته فليس هناك ماهية بسيطة يعرضها في الاعتبار نسب مختلفة تسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب قوله بل يصح آية يعني ان
 الطبيعية النوعية لا يجوز ان يكون لوازمها مختلفة بل يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر وادور عليه باننا لانسلم انه يصح على كل فرد من الطبيعية النوعية
 ما يصح على الفرد الآخر كيف والحرق والالتيام مثلاً يصح على بعض الاجسام دون بعض واجاب عنه المحشي بقوله اي يصح على فرد بالنظر الى الطبيعة
 ما يصح على الآخر بالنظر اليها يعني ان الطبيعية كل فرد لا ياتي عن الحكم الثابت للفرد الآخر من حيث نفس طبيعية اذ لو كانت الطبيعية آتية لما يصح
 على فرد منها وان كان خصوصية الفردية آتية وادور عليه باننا ان اريد انه يصح على كل فرد ما يصح على الطبيعية بمعنى ان طبيعية كل فرد ماهية لا ياتي
 عنه فمسلم فانه لو اثبت الطبيعة عن الحكم بنفسه لما يصح على فرد منها لكن لا يلزم منه جواز تلك الاحكام على فرد نظر الى شخصيته فالطبيعة وان لم تكن
 مانعة عنها لكن يجوز منع شخصيتها عنها كيف والطبيعة الانسانية مثلاً لا ياتي عن الشخص المعين كمن شخص بذاته مثلاً ولكل فرد منها لا ياتي عنه نظراً
 الى تلك الطبيعة ومع ذلك ياباه نظر الى شخصيته وعدم الالباء نظر الى الطبيعة لا يعني شيئاً فان وجود الواجب مثلاً يصح عليه نظر الى الطبيعة
 الوجود وان يكون زائداً بمعنى ان طبيعته لا تاتي عن الزيادة واللام يمكن زائداً في الكمالات ولا يلزم منه جواز الزيادة على الواجب بل يجوز ان يكون نظراً
 الى ذلك الاعتبار الزيادة متمنعة والعينية واجبة وان اريد ان كل فرد من الطبيعية نظر الى فردية يجوز عليه تلك الاحكام ثم وجوز نظر الى
 نفس الطبيعة لا يعني شيئاً فان ما له جواز الحكم على نفس الطبيعة اعم من ان يكون في ضمن كل فرد وفي ضمن بعض الافراد الاخرى سوى الفرد
 الذي نحن في اثبات جوازنا الحكم عليه فهذا الوجه الرابع من حيث انه لازم وان كان لا يضره هذا الايراد لكن يفضل الوجه الاول طائفتان فان هذه
 المقدمة مأخوذة فيها على سبيل الالتزام كما نبه عليه المحشي والمراد بالصحة الامكان العام فما يصح بالنظر الى الطبيعة اعم مطلقاً مما يلزم بالنظر اليها
 ضرورة ان كما يلزم للفرد بالنظر الى الطبيعة فهو صحيح بالنظر اليها وليس كما يصح للفرد بالنظر الى الطبيعة يصح ان يقال انه لازم لها بل بحسب تحليل
 من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بما قال بل بينهما تماكس بحسب العموم والخصوص باعتبارين يعني ان بينهما عموم وخصوصاً من وجه لان الصحيح
 من حيث هو صحيح لازم يعني ان مفهوم الصحيح من حيث هو صحيح من اللوازم وهذا هو اداة الاجتماع ويفترق الصحيح من اللوازم في العرض والمفاتيح

او يتصل النظر من الحيثية المذكورة في غير الم لازم من الصحيح حين قطع النظر عن الحيثية المذكورة فانه لازم ولا يصح ان عليه من صحيح من حيث انه صحيح
 ولما كان القائل ان يقال حكم الشارح يكون الوجه الرابع فخطا في الاسباب لما اوجبه لما اوجبه لان هذه المقدمة كما انها مأخوذة في هذا الوجه كسبى مأخوذة
 في الوجه الاول والثاني ايضا فلو كان الوجه الرابع انما كان الوجهان السابقان ايضا الزاميين بايجاب عنه بقوله ثم لا يخفى ان هذه المقدمة
 مأخوذة في الوجه الاول والثاني لكن لا على سبيل الم لازم بل انما اخذت من حيث انها صادقة في نفس الامر والمقدمة الواحدة يمكن ان
 باعتبارين فان اخذت باعتبار انها مسلية كان الدليل المشتمل عليها لبيان ان اخذت باعتبار انها صادقة في نفس الامر كان الدليل
 المشتمل عليها لبيان ان قولنا لا شبهة له لا يذهب عليك ان ههنا مقامين الاول اثبات وجود غير الوجود والخارجي ان كان المراد بالوجود
 الخارج عن المشاعر وخرائطها مطلقا فيشمل الوجود في الاذهان العالية فيكون الوجود في الاذهان العالية ايضا موجودا ذهنيًا
 وان كان المراد به ما يكون خارجا عن مشاعرنا كما هو المشهور فيكون الوجود في الاذهان العالية موجودا خارجيا وغير الوجود والخارجي عسم
 من ان يكون للامور العينية او غير انية تشمل الاشباح والامور الاعتبارية والثاني انه لا بد في العلم بالاشياء الغائبة عما هي عن نظر
 الغير الحاضرة قلنا اي لا بد في العلم بالاشياء الغير الحاضرة عند انفسنا سواء كانت حاضرة عند المحس أم لا من حصولها في الذهن غير حصولها
 في الخارج سواء كانت تلك الاشياء موجودة في الخارج او لا والقول بالوجود والذهني للمفوضات الاعتبارية دون الاعيان الخارجية كما
 اختاره البعض والقول بحصول الاشياء باشباحها لا بانفسها كما نقل عن قوم في طرف الاثبات على الاول يعني في طرف اثبات نفس
 الوجود والذهني سواء كان ناشئ العيني او لا وفي طرف النفي اي نفي الوجود والذهني على الثاني لانه ليس وجودا ذهنيًا للامر العيني بل وجوده
 ناشئ آخر قال بعض الكا برت ههنا شئ عجيب فان القائلين بالشيء والتمثال لا يقولون بان قيامه قيام كلي من دون ان يترتب عليه
 الآثار بل قيامه قيام خارج عند القائل به مثل قيام القدرة والشجاعة واشباهها فالشيء موجود خارجي والقائل به في طرف النفي في كلا
 المقامين وانت تعلم ان هذا انما يتم قيل ان ليس للشيء عند القائلين به الا القيام بالذهن وهو العلم والمعلوم بالذات انما هو ذو شئ الملقف
 اليه بالذات ولو قيل شئ من حيث هو هو معلوم ومن حيث القيام بالذهن علم فلا ريب ان الشئ موجود ذهني باعتبار كما انه موجود خارجي
 باعتبار آخر فالقائل بالشيء ليس في طرف النفي في كلا المقامين بل في طرف الاثبات في المقام الاول او في طرف النفي في المقام الثاني فتم
 والشارح المحقق لما راى ان اوله مثبت والثاني منطبق على الثاني كما استطلع عليه اختاره في تحرير محل النزاع حاصل ما ذكره الشارح في تحرير
 محل النزاع ان الاشياء وجودا بحيث يترتب عليها آثار مختصة بها وهو الوجود والخارجي العيني المسمى بالاصلي ولها وجود آخر لا يترتب آثارها
 عليه وهو الوجود والذهني الملقب بالنظلي فان آثارها وجودا صلي يترتب عليها الاتحاق والاسحاق ووجود نظلي لا يترتبان عليه فذهب الحكماء
 الى طرف الاثبات وعامة المتكلمين الى طرف النفي وحي لا عسر في تحرير محل النزاع كما ظن لكن هذا انما يتأتى على راي من ذهب الى حصول الاشياء
 بانفسها في الذهن واما على مذهب من يرى حصول الاشباح فليس للاشياء وجودا آخر سوى الوجود والخارجي فبا محرم ان يقال الوجود نفسا
 فمنه وجود خارجي وهو ظاهر ومنه وجود ذهني بخلاف الوجود والخارجي فتحرير محل النزاع على هذا النحو صحيح على كلا المذهبين ومنطبق على كلا
 الطرفين ثم ان الشارح قد ذكر وجود الكل للطبعي في الخارج فلا وجود في الذهن لما هو موجود في الخارج مع ان الظاهر من كلامه ان الوجود والذ

وجود خارجي
 وجود ذهني

منسوب الى الوجود والذات في الاثر يقال الوجود والذات في غير مخصص في الكلمات بل مخصص في الاشخاص وهذا ظاهر مما سبق من كلامي في المقدمة
 قتال وتذرا قد سلف ثم الظاهر ان ما ذكره الشارح في تفسير الوجودين هو تفسير الوجودين الحقيقيين لا المصدرين لا الوجودين لا الوجودين
 الاثر هو مصدر الاثر وهو حثية تقرر الذات في الممكنات وفعلية ما من حيث استنادها الى الجاعل : ان الواجب ان يوافق نفس فاعله فتلك
 الحثية هو الوجود الحقيقي واللا يترتب عليه تلك الآثار هو الوجود الذهني الحقيقي وهي حثية فعلية : مصدر الوجودية من حيث استنادها
 الى الجاعل والذات المعنى للمصدر في فاعله اثر في تابع لا اثر في المتزاع واعتبار المعنى فليكن : مصدر الآثار والذات حاصل ان ما ذكره تفسير الوجودين
 سواء كان خارجيا او ذاهبيا وليس تفسير المعنى للمصدر في اذا الكلام في الوجود : مصدر الآثار وليس مصدر الآثار معنى مصدرها بل مصدر
 الآثار ما هو الوجود الحقيقي وهي الحثية التي هي نشأ الاثر في مصدره والحمل : حثية تقرر الذات وفعلية ما من حيث استنادها الى الجاعل
 ولا ينبغي ان يوقوف على كون الوجود الحقيقي عبارة عن حثية الاستناد الى الجاعل وقد عرفت ما فيه فتذكر على كل تقدير سواء كان التعريف تعريفا
 للوجود الحقيقي او الوجود والمصدر لا يريد ان يبين بالآثار والاحكام المأخوذة في تعريف الوجود الخارجى والآثار والاحكام الخارجية بل يرمي الى
 تعريف الوجود الخارجى لان تعريف الوجود الخارجى يكون في موقوف على العلم بالاحكام والآثار الخارجية الموجودة وهو موقوف على العلم بالوجود
 الخارجى فيوقف تعريف الوجود الخارجى على العلم بوجوده وان اريد بها الآثار والاحكام في الجملة يصدق تعريفه على الوجود والذات في فاعله مصدر
 الآثار في الجملة اما عدم وجوده لا يريد على التقدير الاول فلان الآثار الخارجية يتوقف معرفتها على الوجود والمصدر الخارجى لكونها مرتبة عليه
 في يادى المحل لا على الوجود الحقيقي فغاية ما نلزم توقف تعريف الوجود الحقيقي على الوجود والمصدر ولا نقابة في الموقوف الوجود الحقيقي
 والموقوف عليه الوجود بالمعنى المصدرى واورده عليه ان الحثية قد صرح فيما سبق ان الوجود الحقيقي عبارة عن ذات الواجب سبحانه وهو هو
 شخصي فلا معنى لانقسامه الى الخارجى والذهني الا ان يقال الكلام مبنى على ما هو المشهور من كون الوجود لا على الهيئة قائما بها او يقال ان الوجود
 الحقيقي من حيث انه مصداق للموجودية الخارجية وجود خارجي ومن حيث انه مصداق للموجودية الذهنية وجود ذهني فتأمل واما على التقدير الثاني
 فلان تعريف الوجود والمصدر لكونه بهيئا تعريف لفظي وقد يجاب بوجه اخر منها ان الآثار الخارجية ما يترتب على الهيئة في الخارج بمعنى
 ان يتباعد بها في خارج الذهن ولا يترتب فيه الوجود الخارجى فلا وروا ورو عليه بانه لا معنى للاستتباع الا ترتيب اشئ على اشئ باعتبار
 الوجود الخارجى وبان الوجود والذات في الوجود يترتب عليه الآثار في خارج الذهن كالعلة الغائية فانها موجودة في الذهن ومنها ان معنى ترتيب الآثار
 عليه كونه فاعلا او الموجود والذات في الوجود يترتب عليه بان عدم كون الوجود والذات في فاعلا مطلقا خلاف الواقع كيف وقد صرح بان
 الغاية بحسب وجودها الذهني علة فاعلية لفاعلية الفاعل والجواب ان المراد بالفاعل ما يكون مصداقا لاثم موجود خارج الذهن فلا نقض في
 الغائية وايضا قوام العلة الغائية فاعلة لفاعلية الفاعل من قبيل التسامح فان الفاعل ربما يطلق على المعد والشرط مسامحة كما يقال للطلعة
 انها فاعلة للآثار انهم صرحوا انها ليست فاعلة وقد صرح المحقق الطوسي وغيره ان اطلاق الفاعل على غيره تعالى ليس على سبيل الحقيقة
 بل غيره تعالى من قبيل الشرح والروا بطمع ان كلامهم شحون باطلاق الفاعل على العقول العالية ومنها ان المراد من الاحكام الاوصاف
 الانضمامية فحاصل تعريف الوجود الخارجى ان ما يترتب عليه الاوصاف الانضمامية وما يترتب عنه الآثار بان يكون علة فاعلية لها كالمادة

حاجي وبلا يكون لك فهو موجود ذهني فلا يراد منه نفس الوجود الذهني فانها لا تتصف بالصفات الانضمامية ولا يكون فاعلا لشيء داوياً عليه انه على ما
 يكون المقترن في الوجود الخارجي احد الامرين اما ترتيب الاوصاف الانضمامية او كونه فاعلاً للآثار فظاهر ان الممكن لا يكون فاعلاً للآثار فلا بد من ان
 ان كل موجود ممكن في الخارج له صفات منفصلة وهو في حيز المنع وما ينبغي ان يعلم ان معروض الوجود الذهني للمهية من حيث هي هي والعوارض
 الذهنية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية وغيرها من المعقولات الثانية مرتبة عليه للمهية من حيث انها مع العوارض الذهنية اي من حيث
 انها معروضات للعوارض الذهنية المجموع المركب من المعروض والعارض والمهية لا تكون مصدراً للآثار الا بالاعتبار الثاني والكلام في الاعتبار
 الاول واستدل على عدم كون المهية من حيث العوارض الذهنية معروضا للوجود الذهني بقوله كيف وجودها اي وجود المهية بهذه الحثية
 اي بحثية الاكتناف بالعوارض الذهنية وجودها خارجي فان وجودها من قبيل وجود الشيء لغيره فيكون الذهن متصفاً بها واتصاف الذهن
 بها اتصاف انضمامي بخلاف وجودها بالحثية الاولى فانها بتلك الحثية موجودة ذهنية والذهن ليس متصفاً بها بل هي موجودة في نفسها
 ولما كان الذهن موجوداً في الخارج فالمهية الماخوذة مع هذا الحثية ايها تكون موجودة في الخارج لان الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود
 الحاشيتين في الخارج ولا يخفى على المتفطن ان ما ذكره المحشي بنى على جواز كون وجود الشيء باعتبار حسب الخصوصية ووجوده في نفسه بحسب
 الطبيعة الرسالة وسينكشف جلياً لحوال فياسياتي من المقال ان شاء الله تعالى فتأمل داوياً وفي هذا المقام بان المحشي قد ذهب الى ان الموجود
 الذهني هي الطبيعية من حيث هي هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن وفي مرتبة الطبيعية من حيث هي هي لا يكون الوجود عارضاً بل عدم
 اليعنى فلامعنى لعروض الوجود الذهني للمهية من حيث هي هي واجب بان الموجود الذهني هو الامر الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن القيام
 بالذهن فالحصل معنى عارض له في الذهن وهو عبارة عن وجود الطبيعة في الذهن مع قطع النظر عن اشتخص الذهني والقيام بالذهن
 وبالجملة ان الامر القائم بالذهن له اعتباران اعتبار كونه قائماً وشخصاً به وهو بهذا الاعتبار موجود خارجي يترتب عليه الآثار الخارجية واعتبار كونه
 موجوداً في الذهن بوجوه الطبيعة مع قطع النظر عن قيامها بالذهن وهو الموجود الذهني فالوجود الذهني عارض للطبيعة من حيث هي لان العوارض
 الذهنية تترتب عليه لان تكون ماخوذة في جانب المعروض قوله فلا عبرة آه يعني اذا ثبت ان الاشياء وجوداً بحيث تترتب عليها آثار
 مختصة بها وهذا ضروري ووجود آخر لا يترتب عليها تلك الآثار وهذا الوجود ليس بذيها بل هو واقع فيه تارة العقل وتحقيق ان القول بان تحرر
 محل النزاع عسير لا عيرة به ولعل وجه الاشكال على هذا القائل انه لا يظاها اوله المثبت منطبقاً على الخلاف الاول واوله الثاني منطبقاً على الخلاف
 الثاني وذلك لان اوله المثبت للوجود الذهني لا تثبت الوجود غير الوجود الخارجي لانها تمل على وجود صور الاشياء في الذهن واوله
 الثاني انما منفي حصول الاشياء الغائبة عنا بحصول نفسها يعني حصول الهويات الخارجية او وجب الاشكال على هذا القائل انه اخذ الوجود والذ
 الهوى وقع فيه النزاع بمعنى حصول الشيء في الذهن اي قيامه به فزعم انه يتحقق في الاوصاف الخارجية القائمة بالنفس في الاوصاف
 الذهنية الغير القائمة بها فلم يكن ما ذكر في تحرير محل النزاع اثباتاً للوجود الذهني المتمتاز عن الوجود الخارجي حتى يتبين محل النزاع ولم يتفطن ان
 الوجود والذهني عبارة عن وجود الشيء بحيث لا يترتب عليه الآثار الخارجية والوجود الذهني بهذا المعنى لا يتحقق في الاوصاف الخارجية القائمة
 بالنفس فان وجودها اصلي واعلم انه قال شراح الصحائف تحرير محل النزاع عسير جداً لان نزاعهم ان كان في حصول شيء خارجي بعينه الذ

فذلك محال لا ينبغي ان يذهب اليه احد وان كان في حصول صورة ذلك انكار لامر ضروري اذ كل احد يكد من نفسه انه يحصل في ذهنه صورة الاشياء وانكاره لا يليق بحال عاقل وان كان يزعم في حصول صورة مطابقة للمعلوم فله وجه ويجوز ان يقع فيه الشك لعامل لكن لا يخاف ان كل احد يتصور الاشياء ويعلم يقينا ان تلك الاشياء بحيث لو كانت في الخارج كانت هي باعيانها وفيها الحاصل في ذهن لو كان ذوات الاشياء ذواتا كما هي في العالمين بحصول الاشياء بانفسها في ذهن فذهوي بداهته باطل قطعاً فليس محالاً القبل النزاع وان كان الحاصل اشتياح الاشياء وامثالها فلا للقول بان كل احد يعلم يقيناً آه والحق ان ثبوت هذا النوع من الوجود ضروري لا يحتاج الى مؤنة البيان فضلاً عن مؤنة البرهان فاننا اذا راجع الى وجه اننا نرى صور الاشياء مرتبة في اذهاننا والشكر كما يرتضي عقله ونعم ما قال الاوستا فالعلماء اني قد بعد ما اتى بداهته هذا النوع من الوجود عالمات المتكلمين في هذا ما هو متيقنتها انفسهم ان ليس تصورون اشياء لا خلق لها من الوجود في الاعيان كالكلية والجزئية والفوقية والتهنية وسائر الغيب والاضافات ثم ما بالهم لا يتفكرون في حركاتهم الا لاوتية فانهم يكادون يتصورون لها غايات قبل وجود تلك الغايات لو كانوا يعقلون وايضا فلا يرون ان المحوثة اذا انطرت بالبال امتلا انهم يقيمون هذا الا الحصول صورة المحوثة في ذهن ثم البجة الدالة على الوجود الذهني كثيرة منها قوله الاول اننا تصور آه يعني اننا تصور الوجود في الخارج يعني للمعروف الخارجي ونحكم عليه احكاما ايجابية صادقة وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت واوليس للمعروف ثبوت في الاعيان فهو في الاذهان ولما كان هذا الدليل بحسب باوي الراي مخصوص بالمعروف الخارجي قال تمت اننا تصور ايضا الوجود في الخارج ونحكم عليه باحكام شبيهة صادقة لاس من حيث انه موجود خارجي كلوازم المصية اذ لا دخل فيها بخصوص الوجود الخارجي فيصدق هذا الاحكام عند عدم الموضوع في الخارج ايضا فلا بد ان يكون له نحو آخر من الوجود الا يلزم من استغناء وجوده الخارجي انتفاء التصور والحكم مع ان الامر ليس كذلك فلا يرون ان اللازم من هذا الدليل انما هو اثبات الوجود الذهني لما ليس له وجود في الخارج والذهني اعم ولا اشأ ان كان تصور بعض الاشياء يحصل صورته في ذهن كان تصور جميع الاشياء كذلك لعدم التفات في نحو العلم بالاشياء الغائبة عما يشهد به الضرورة ولو قبل مقصود المورد عدم كفايته ما لم يذكر في المتن الاثبات المدعى لا عدم كفايته مع ضم القيمة والمفاتيحة كان الايراد بحاله والضمير عليه ما اذا بعض الاكابر قد انه لم يثبت من الدليل ان تصور الاشياء المعدومة يحصل الصورة وانما يلزم منه وجودها بنحو آخر غير هذا النوع المعلوم واما ان تصور الوجود كما به هذا النوع فلا بد ان يستلزم من هذا الوجه الذي ذكره للمص ووجه آخر لاثبات الوجود الذهني وهو اننا نقول امور لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم شيء من تعلق بين العاقل والمعقول والتعلق بين العاقل والمعدوم المحض محال بالضرورة فلا بد من ثبوت واوليس للامور التي تعلق بها ثبوت في الخارج فهو في ذهن ههنا كلام من وجوه الاول ان المواد بحسب استعدادها تقتضيه صوراً واضراً معنية فبين تلك الصور والمواد من حيث انها مستعدة تعلق مع ان الصور معدومة معين الاستعداد لا تمنع اجتماع المستعد مع المستعد واجب بان المحال هو خصوص التعلق بين العاقل والمعدوم المحض لا مطلق التعلق بين الوجود والمعدوم المحض وذلك لان التعلق بين العاقل والمعدوم المحض يقتضي انكشافه وتميزه عما عداه ولا تميز للمعدوم المحض فتال الثاني انه لا يلزم مما ذكر تحقق المعقول في الاذهان الساقلة لم لا يجوز ان تحقق في الاذهان العاليية والاجرام العلوية وفيه ان الضرورة شاهدة بان المعلوم لا بد ان يكون متميزاً بنحو وجوده عند العالم بها فوجوبها في مشعر آخر لا يكفي في ان تعلق اضافته علمه اليه بل لا بد لذلك من ان يتحقق في ذهنه والقول باننا علمون

بالصور القائمة بالاذهان العالمية او النفس الفكرية سقطت محض الثالث ان المتكلمات العقلية مثل شريك الباري وغيره متميزة عند العقل مع
 انه لا وجه لهما وهما خارجا فانها مستقلة لذاتها والجواب ان شريك الباري برأيه شاكها لمفهوماته متميزة في الذهن والاصداقها خارجة
 لها من الوجود وكما انه لا حظ لها من التميز في الوجود ولا متصورة ولا موجودة لمفهوماتها متميزة اعتبارية موجودة في الاذهان متميزة عند الوجود
 عليها بالاستحالة الرابع انا نحكم على الجزئي المعلوم بعد ان علمنا حكمها ايجابيا صادقا مثل ان المعلوم لنا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون
 الجزئي الخارجي وصورة الذهنية شخصا واحدا وليس لك ضرورة انها شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد ولا شك ان وجود شخص
 من نوع لا يكفي في صحة الحكم الايجابي الصادق على شخص آخر وجواب عنه المصدر المعاصر للمحقق الدواني بانكم ان اردتم بقولكم انا نحكم على الجزئي
 الخارجي بعد عدم انا نحكم على نفس الجزئي الخارجي فذلك بطا والمعلوم بالذات هو الصورة وان اردتم انا نحكم على الصورة الذهنية بوجه
 اليه الحكم بعد عدمه ممنوع اذ ذلك فرع وجوده واذ ليس فليس وان اردتم انا نحكم على الصورة الذهنية بوجه لا يتعدى اليه او بوجه يتعدى
 اليه حال وجوده فمسلّم لكن لا يلزم من ذلك وجوده حتى يكون الصورة والعين موجودا واحدا وفيه ان شئ الوجود والذهني قائلون صيرجا بوجه
 الجزئيات في الذهن سواء كان حين وجوده باو حال عدمه باو حاصل الشبهة انه لو ثبت لشي واحد وجوده ان ذهني وخارجي كما هو منه بهم كانت
 الصورة الذهنية والعين الخارجي واحدا بالعدم وهو باطل ولا تنقيص للشبهة بالجزئي بعد عدمه او قبل وجوده فان المحذور المذكور هو احتواء
 الصورة والعين بالعدم ويجري في الجزئي حال وجوده في الخارج ايضا من غير فرق والجواب الذي ذكره عن شبهتنا ما وضع جريان الدليل
 في الجزئي بعد عدمه عن الخارج فنقول اذا تخيلنا زيدا او هو لوجوده في الخارج فلا محالة يكون الموجود في الذهن هو الشخص الموجود في الخارج
 على ما هو منه بهم وعلى ما هو متضمني البرهان ايضا فاذا انعدم زيد عن الخارج فان بقي موجودا في الذهن فقد تم النقض وان دفع جوابه وان
 عن الذهن كان الغد ام الشئ عن الخارج مستلزما لا انعدمه عن الذهن وهو يلزم بانه كذا قال المحقق الدواني ثم اجاب بان الهوية الزمنية
 موجودة في الذهن كمنطقه بعوارض تلحقها هناك فان اريد يكون الصورة والعين واحدا يكون الهوية مع الوجود والذهني والعوارض الذهنية
 واحدا مع العين من حيث انه عين فذلك غير لازم لا لتمايز بينهما بالوجودين والعوارض وان اريد بكون الهوية مع قطع النظر عن تلك
 العوارض الذهنية متحدة مع زيد من حيث انه موجود في الخارج فغير لازم ايضا لاعتبار الوجود الخارجي في احد الطرفين وعدم اعتباره في الطرف
 الآخر وان اريد ان الهوية مع قطع النظر عن الوجودين ولو احتواء واحد بالعدم وهو كذا فان الهوية المذكورة هي التي عرضها كلا الوجودين
 فالعوارض واحد ولو اختلفت واورد عليه بانه يتنوع ان يكون لشخص الموجود في الخارج والصورة القائمة بالذهن واحدا بالعدم وان
 قطع النظر عن العوارض والواقع وفيه انهم قائلون بحصول الهوية الشخصية في الذهن كما سبق في المقدمة ودليل الوجود الذهني لو تم لدل على
 حصول الهوية الشخصية بما هي لك في الذهن وغاية التفصّل قال صاحب الاسفار ان شخص الذهني هو غير شخص الخارجي بالموتية والعدم
 الا ان الصورة الذهنية هي امرأة للملاحظة الهوية الخارجية فالحاصل بالذات من زيد مثلا في الذهن وان كانت الصورة الذهنية الا
 الالتفات والتوجه من النفس عنده حكمها بحمول خارجي الى العين الخارجي وبرهان الوجود الذهني لا يستدعي الا ان يكون للحكم عليه صورة
 في الذهن مطابقة له في المفهوم والمعنى ولا يستدعي الاتحاد بين الصورة والعين في الهوية العدمية بل في الهوية والمعنى فالمعلوم ان كان

امر كلياً حصلت ماهية ونفسه في الذهن في ضمن صورة ذهنية وان كان امر شخصياً حصلت منه صورة مماثلة في النوع مشابهة له في الصفات
 الشخصية تكون مرآة للملاحظة ذلك الشخص فالمرآة والمرئي في الكليات متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وفي الشخصيات مختلفان بالذات متحدان
 بالاعتبار وانت تعلم انه اعترف بان الجزئيات لا تحصل في الذهن بانفسها بل انما يحصل اشياءها واشباهاها مع ان القول بان الحاصل في الذهن
 من الكليات ماهياتها ومن الجزئيات اشباهاها اشياءها تحكم محض على انه من المعلوم بالضرورة ان تصور زيداً وتحكم عليه بخواصه ولو ازمه الشخصية فيكون
 الحاصل في الذهن هو زيد لا شخصاً آخر فيلزم كون الجزئي الخارج وصورة الذهنية شخصاً واحداً وليس لك ضرورة انما شخصان غاية الامر ان يكونا
 من نوع واحد ظاهران وجود شخص من نوع لا يكفي في صحة الحكم على شخص آخر من ذلك النوع وتحقيق المقام انما ان يقال ان الموجود في الخارج
 اشخاص متشعبة بانفسها والكل لا يوجد بهما بل الكل امر مترعى منتزع عن الاشخاص كما هو مذهب الذاهبيين الكسفي وجود الكل الطبيعي في الاعيان
 فلا مجال لاجل ان يقال الاشياء الخارجية تحصل في الذهن بانفسها اذا شخص من حيث هو شخص يستحيل ان يتعداها وجوده ويكثر اصناف
 تشعبه واشياء الواحد بالعينية يستحيل ان يكون لهما مشتركان بين اشخاص كثيرة فعلى هذا التقدير لا يمكن حصول الشخص الخارج في الذهن لاسبيل الى
 القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فلا يحصل في الذهن الاشياء واشباهاها وانما ان يقال ان الكل موجود في الخارج بعين وجود
 الاشخاص فاما ان يقال وجود الكل في الخارج صفة زائدة عليه عارضة له في الخارج وقد سبق بطلاننا وإيقال وجودها صفة مترتبة فمنشأ
 اشياءها انفسها ماهية او صفة منضمة اليها لاسبيل الى الثاني اذا انضمام صفة الى الماهية فرع وجودها فيلزم سبق الوجود على نفسه وهو محال
 فتعين الاول وهو ان يكون الماهية نفسها مصداقاً للوجود الخارجي فلو حصلت في الذهن فاما ان تسلب عن نفسها فلا تكون حاصلة وقد مر
 حاصلة ولا تسلب فتكون في الذهن مصداقاً للوجود العيني فتكون بما هي حاصلة في الذهن حاصلة في الخارج هف وايضا الشخص لا يمكن ان
 يكون صفة منضمة الى الماهية بل هو امر مترعى عن نفس الماهية لا سيما على القول بان المحمول بالذات هي الماهية نفسها في نفسها مصداق للشخص واما
 تقريرنا فنقول يستحيل ان يحصل الماهية التي هي نفسها مصداق للشخص في الذهن والا فاما ان نخلع عن نفسها او تشخص بتشخصين خارجي وذلك
 معاً وكلاهما محال وظهر انه لا سبيل الى القول بحصول الماهية في الذهن الا فاقبل ان الماهية تعرض لها الشخص في الخارج فيحصل بعد نفس الشخص
 عنه في الذهن فخال في هذا المقام فانه من مزال اقدام الاعلام لا يقال الوجود الذهني هو وجود الشيء في نفسه وهذا الوجه الذي ذكره لاثبات
 الوجود الذهني بطل على ان هذه الامور وجوداً سوى الوجود الخارجي سواء كان من قبيل وجود الشيء في نفسه او وجود الشيء لغيره ولا يدل
 على ان هذه الامور وجوداً في نفسه في الذهن فلا يثبت الوجود للذهني بهذا الوجه لا نقول بهذا الامر باعتبار زواتها كان وجودها في نفسها
 وباعتبار اقترانها بالعوارض الذهنية كان وجودها لغيرها فيكون هذه الامور وجوداً في باعتبار وجودها في نفسها وانت تعلم انه لا معنى لكون
 الصورة الذهنية مع قطع النظر عن اكتسابها بالعوارض الذهنية موجودة بنفسها بمعنى كونها غير جاللة في محل وان كان المراد به معنى آخر فلا يثبت
 كونها موجودة لغيرها او جميع الاعراض موجودة في نفسها مع ذلك هي موجودة للغير فخال فان قلت يلزم على ذلك التقدير اى على تقدير
 ان يكون هذه الامور وجوداً في نفسها باعتبار زواتها وجوداً لغيرها باعتبار اقترانها بالعوارض الذهنية ان يكون لشي واحد القياس الى الذهن
 الواحد وجوداً في نفسه والاخر لغيره قلت يجوز ان يكون لشي واحد القياس الى الذهن الواحد وجوداً باعتبار ان واحد واحد

صفة الوجود الخارجي في ترتيب الآثار لا يتحدد وجوده وقد يقال إنه لا يبعد أن يكون له نظائر في الخارج مما يبعد معنى فلا ينبغي على أن يكون
 للشيء وجود في الذهن والجواب أنهم كثيرا ما يطلقون الخارج على مثل هذا المعنى كما قالوا إن الكيفية الثابتة في الخارج للنسبة البرهنية تسمى مادة
 والحاصل منها في الذهن جهة وقالوا إن للعدد وجود في الأعيان ووجود في الأذهان وقد قال الشارح في حاشيته شرح المطالع العلوم قد وجد
 في الذهن بذواتها كما إذا تعلمت علما مخصوصا فإن ذلك العلم بذاته حاصل في الذهن وقد وجد له بذواتها بل يصور كما إذا تصورت علما قبل
 أن تتعلم ولا شك أن وجوده في الذهن على الوجه الأول من غير وجوده فيكون على الوجه الثاني ونسبة الثاني إلى الأول كنسبة الوجود الذهني إلى
 الخارجي وهذا التفتيش ليس بما ذكر من أن الشيء الذهني اعتبارا بين اعتبار ذاته واعتبار أثره بالعوارض الذهنية يظهر قولهم أن الكل من حيث
 هو كلي موجود في الذهن مع أن ما يحصل فيه تشخص بالشخص الذهني وجب ظهور هذا السر أن الحاصل في الذهن من حيث القيام بالذهن تشخص بالشيء
 الذهني وجب من حيث ذاته من حيث هي كلي فالكلي هو الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن العوارض الذهنية واعلم أن المشهور أن الكل
 من حيث هو كلي موجود في الذهن فالكلية من العوارض التي لا تلتزم في الذهن فقط وفيه نظائر ظاهر أن الإنسان الموجود في الذهن
 باعتبار وجوده في الذهن لا يصدق على كثيرين بمعنى اشتراكه فيها لأن الإنسان الموجود في الذهن حاله حال الإنسان الموجود في الخارج
 فكما أن الموجود في الخارج أمر تشخص بمنع حمله على كثيرين فكذلك الموجود في الذهن والحاصل أن الوجود ما عين تشخص أو مستلزم له سواء كان خارجيا
 أو ذهنيا فكما أن الموجود الخارجي لا يمكن أن يكون كليا كالموجود الذهني لا يمكن أن يكون كليا وأيضا وجود الإنسان مثلا في الذهن ليس شرط
 في كون الإنسان كليا بل هو كلي سواء تصورته متصورا أو لا وانظروا قال بعض المحققين من المتأخرين إن الكلية من لوازم الماهية لأن ماهية
 الإنسان من حيث هي هي ممتزجة بالعقل أنها يصدق على كثيرين بدون اشتراطه لشيء نعم إن كان ثبوت الشيء للشيء في الواقع فرعاً لثبوت
 المثبت لا مستلزماً له كان ثبوت الكلية للإنسان من حيث هي في الواقع أمراً لوجوده بأي نحو كان خارجيا أو ذهنيا أو مستلزماً له وليس
 لخصوص أحد ما دخل فيه نعم الإنسان الموجود في الخارج من حيث هو ككلي ليس لكل بل يحتاج العقل في استخراج الكلية عنه إلى أن مجرد عن الوجود
 وح يكون الكلية من المعقولات الثانية المعنى الأعم إذا عقل المميز الإنسان مثلا عن الوجود خارجيا كان أو ذهنيا لم يترفع عنه الصدق
 على كثيرين ولم يحكم به عليه وأنه ما دام لا يخلط مع الوجود يحكم عليه بانتفاء حمله على كثيرين وبالحكمة الإنسان الموجود في الخارج إن اعتبر من حيث الوجود
 يكون تشخصا ولا يمكن اتصافه بالكلية وإن اعتبر من حيث هو فليس تشخص وتصنف بالكلية وإن كان اتصافه في حال الوجود لا يشترط الوجود فيكون
 أن يكون الإنسان كليا حال الوجود وبين أن يكون تشخصا بشرط الوجود فترتان مبيتان كما أن الجسم يمكن له الحصول في أكنة متعددة وإن لم يكن
 تشخصا بشرط الوجود فإنه بهذا الشرط لا يمكن له الحصول في أكنة متعددة أصلا ولا ظهر فيه ما ذكر إن العلم بوجوده خارجي لترتيب الآثار عليه والمعلوم
 موجود ذهني لعدم اعتبار الشخص فيه فلا يترتب عليه الآثار فتأمل جلد سيايتك فوق ذلك كلام أن شاء الله تعالى قوله بأحكام آه يعني
 أنا نحكم على ما لا وجود له في الخارج بأحكام شبيهة صادقة والحكم عليه بأحكام شبيهة صادقة يستدعي ثبوت الشيء للشيء في الواقع ثبوت الشيء للشيء
 لثبوت في الخارج ففي الذهن واعلم أن الحكم يطبق بالاستشراك الصنائع بأربعة معاني الأول المحكوم به والثاني وقوع النسبة في الإيجاب
 ولا وقوعها في السلب والثالث التصديق على مذنب الحكماء والرابع القضية من حيث أنها تستلزم على الرابطين المعنيين والظاهر أن المراد هو الأول

وذلك لانهم قالوا انما قيد الاحكام بالثبوتية لا بخارج محمول سلبية المحمول فنعلم ان المراد بالحكم المحكوم به والا فالظاهر ان يكون المراد به المعنى الرابع للحكم لان الاستدلال انما هو بالقضايا الايجابية فارادة القضية من الحكم سلبا بما هو المفروض قيد الثبوتية يكون لا خراج السالبة وتحيل الثاني والثالث وعلى الاول الحاجة الى تقدير الاحكام بالثبوتية او المراد بالاحكام على هذا التقدير المحكومات وظاهره انه لا حاجة الى تقدير المحكومات بالثبوتية كما اشترطنا ان طبعية الايجاب يستدعي وجود الموضوع ولا يخرج خصوصية المحمول في ذلك بل الظاهر ان المحمول لا يلزم ان يكون له وجود بل كمنى فيه صحة متزامنة مع الموضوع كنهى لزوم ثبوت المحمول ان يكون في ظرف الاتصاف او في طرف ما سوا كان ظرف الاتصاف اولاد الاول باطل قطعا في الاتصافات اعاجبية مثل الاختلافات ونحوها ولو لم يثبت المحمول في الخارج لزم المتساوي ان الاتصاف زيدا يعنى في الخارج لا دخل فيه لوجوده يعنى في ذهن غيره مثلا او في مشعر آخر من المشاعر السافله والعالية بل على الثاني والثالث الحاجة الى التقدير بالثبوتية ان الحكم بالمعنى الثاني اعنى وقوع النسبة او لا وقوعها وبالمعنى الثالث اعنى التصديق السلبين يستدعيان تميزا عما هو عليه ضرورة ان طبعية الحكم بما هو حكمه قطع النظر عن خصوص كونه ايجابا او سلبا يستدعي تصور الحكم عليه وتميزه عما عداه والتميز بحسب ان يكون له ثبوت في الجملة واذا ليس في الجملة فهو في الذهن فانهما قالوا بين الاكابر قد ان كان مقصودا لمحتش ان الحكم والتصديق السلبين يستدعيان تصور الموضوع وتميزه عن العقل فيلزم وجوده في العقل فحينئذ نعم يستدعي التميز والتميز لكن لا يلزم من الوجود الا اذا ثبت ان الادراك لا يكون الا بحصول المعلوم ولم يثبت بعد وان كان المقصود ان الحكم والتصديق السلبين يستدعيان التميز فيصدق على موضوعه انه متميز فانه قد قضيت موجبة فيلزم الوجود واذا ليس في الخارج ففي الذهن نعلم ان هذا بالحقيقة استدلال بالموجبة فتميز الحكم والتصديق السلبين من هذا تم الاستدلال بالايجاب اللازم اما تطويل المسابقة فظهر قيد الثبوتية فالمراد بجملة قوله قلنا اللازم انه حاصل ان مراد المعلوم المطلق لا يعلم ولا يخرج عنه قضية سلبية مرجها الى انه ليس المعلوم مطلقا ما يعلم بخبر عنه والسالبة لا يقتضي صدقه وجود الموضوع بل قد يصدق بانتفاء بخلاف الموجبة الصارفة فانه يقتضي وجود الموضوع فلا بد والاعراض واورد عليه المحتش بقوله قد عرفت ان السالبة يستدعي وجود الموضوع في الجملة وذلك لانه اذا كان محمول مسلوبا عن موضوع كان سلبا بما له فيصدق قضية موجبة والية على ثبوت ذلك السلب فكل سالبة بسيطة يلزمها موجبة فيقتضي وجود الموضوع والحاصل ان موضوع السلب لو كان معدوما لم يكن معناه مطلقا لانه ليس متصورا ولا يحكم به عدنا ابا ان يكون له تحقق واذا ليس في الخارج فهو في الذهن فحينئذ ان يكون موضوع السالبة موجودا في الجملة موافقا ان صحة الحكم السلبى وصدقه اليه تدعى موجباته فانه يصح ويصدق عليه وان لم يوجد فيها خارجا والحكم الايجابى لا يصدق بدون تحققه ومنها اخرجنا قال الشيخ في الشفاء انما اوجبنا ان يكون الموضوع في القضية الايجابية المعدولة موجودا لان قولنا غير عادل يقتضي ذلك بل لان الايجاب يقتضي ذلك في ان يصدق سوا كان نفس غير عادل يقع على الموجود والمعدوم ولا يقع الا على الموجود فحينئذ ان يعلم ان الفرق بين قولنا كذا يوجد كذا وبين قولنا كذا ليس يوجد كذا ان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة في انها يصدق على المعدوم من حيث انه معدوم ولا يصدق الموجبة المعدولة على ذلك وبهذا ظهر ان غير الشا من حيث هو غير ثابت لا يصح عليه الايجاب بل انما يصح من حيث هو ثابت بخلاف سلب فالسالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة والموجبة المعدولة نعم تحقق مفهوم السالبة لا يكون الوجود والموضوع في الذهن حال الحكم فان شئنا ما تصير الحكم عليه شئ فغاية ما يلزم وجود العنوان في الذهن فلا اشكال الا يلزم وجودا فادب العتبان وهو غير لازم اذ لا يجب وجود المسلوب عنه بل انما يجب وجود المثبت له تعالى فقد يكون هذه القضية

سأبته نفي الاشكال قطعا مع ان هذه القضية مع قطع النظر عن جبرها الى السالبة صادقة كما يعلم بالضرورة العقلية شامة بان قولنا
المعذور المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه لو كانت مع قطع النظر عن جبرها الى السالبة صادقة كان معناها ان شيئا في الذهن او في الخارج يصدق عليه
في الواقع انه معذور مطلق وهو ليس معلوم ولا يخبر عنه وهذا كاذب بالبداية فوجب صدق نقيضه وتحقيق ان امثال هذه القضايا سواء بالعدم
المطلق ليس من الصفات الوجودية وكذا الامتناع ليس الا ناكذا لعدم وضويرة الوجود ومصادقة امتناع الموضوع في الواقع بالضرورة فمعنى قولنا
المعذور المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه انه ليس المعذور المطلق مما يعلم ولا يخبر عنه ومعنى قولنا شريك الباري ممنوع انه ليس بموجود بالضرورة فهذا الحكم
وان كان ايجابيا في بادي النظر لكنه سلبى بالحق يفتقر الى الاستدعى وجود الموضوع والعقل تصور مفاهيم المتنوعات وجعلها امارة لتلك الحقائق
الباطنة وسلب عنها الوجود فخرج القضية انما شريك الباري ممنوع مثلا الى ان هذا العنوان لا معنون له وقال بعض شراح السلم انما نحكم في
امثال هذه القضايا بالاسباب ونجزم بداهة بصدقها وان كانت ايجابا بامارة صادقة للسلب كيف والامتناع عبارة عن ضرورة عدم فلو لم
يصدق قولنا شريك الباري ضروري عدم لصدق سلبه سلبا بسيطا ومن الضرورة انه ليس بضروري الوجود ايضا فيكون ممكنا اذ لا يمكن
عبارة عن سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا واللام يخصر المواد في الثلث حصرا عقليا ليس بشيء لان قولنا شريك الباري ضروري عدم كاذب
قطعا لانه موجبة وهو يستدعى وجود الموضوع فيصدق قولنا شريك الباري ليس بضروري عدم وليس بضروري الوجود ولا يلزم منه الامكان
لان الامتناع ليس عبارة عن ضرورة سلب ثابت بل هو عبارة عن السلب البسيط الضروري اعني قولنا شريك الباري ليس بموجود بالضرورة والامكان
عبارة عن سلب ضرورة النسبة الاربائية وسلب ضرورة النسبة السلبية والامتناع ضرورة السلب على ان يكون الضرورة حال النسبة
السلبية فلا يلزم من عدم ثبوت مفهوم ضروري عدم وصدق سلب ثبوت ضروري الوجود فان صدق السالبة لا يستدعى صدق الموجبة ولا
الامكان من عدم ثبوت مفهوم ضروري عدم وضروري الوجود وانما يلزم لو انتفى ضرورة ثبوت الوجود وضرورة سلب الوجود وهو غير لازم
والحاصل ان الحكم على المتن بضرورة عدم وقصد الحكم الايجابي فهو كاذب لا لان عدمه ليس ضروريا بل لان الربط الايجابي يستدعى وجود
الموضوع ولا يلزم الامكان كما عرفت والقول بعدم استدعاء هذه الموجبات وجود الموضوعات في غاية السقوط والسخر فكم لا يخفى ثم ههنا
كلام من وجبين الاول انا اذا تصورنا مفهوم المتن فذا المقوم الحاصل في العقل جزئي قطعاً ويلزم حمل المتن عليه محلاً متعارفاً مع كونه من الموجبات
الواقعية والجواب انما ان اريد حمل المتن المطلق عليه على الاشخاص فذلك لا ينافي الامكان وان اريد حمله عليه على الاوصاف العينية
الانتزاعية فغير مسلم وتفصيلا ان المتن انما هو مصداق هذا المفهوم الذي هو وجبه من وجوهها هذا المفهوم فهو من الملكات العامة ولا استحالته في وجود
فوه انما يستحيل معنونه الذي هذا المفهوم وجبه من وجوهه فمعنى قولنا شريك الباري ممنوع مثلا ان مصداق هذا المفهوم محال وليس الغرض ان مفهوم
من المستحيلات ضرورة ان هذا المفهوم من الملكات الموجودة في الذهن ومن ثم قبل ان المواد من العوارض الانتزاعية لموصوفاتها فالمتن المقابل
لواجب هو ما يصح انتزاع الامتناع عنه لا ما هو عليه وكذا الوجوب والامكان الخاص بل العام ايضا الثاني ان المعدومات الاعيانية لكونها معدومات
في الخارج لا تصلح لان يكلم عليها باحكام خارجية وكذا الموجودات الذنبية لا تخضع للاحكام الخارجية فلا محالة يكذب القضايا التي موضوعاتها معدومات
في الاعيان ومحمولاتها احكام خارجية مثل قولنا زيد سيولد وان الحجر الذي سيكون يكون صلبا ثقيل الان فحين الحكمين ليسا شائعين بصورة

وجزء واحد ان في الذهن فلا يزيد وحججه معدومين مع اننا نخرج بصدق امثال هذه القضايا فنقد ان الربط الايجابي لا يستدعي وجود الموضوع
واجاب عنه الامور استا والعلامة الى قد بان الاحكام المحكومة بها على الاشياء وانما احكامها لا يجب لها ان يكون ما يحكم بها عليه وثبتت هي
الموجودات في الخارج بل كغيرها مما يوجد في الذهن ايضا كما يقال اشئ موجود ومنها احكام عينية خارجية ثابتة لموضوعاتها بالفعل فلا بد ان يكون موضوعها
موجودة في الاعيان بالفعل هي ثلثة اشياء الاول احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها في الماضي من الزمان والثاني احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها
في الحال والثالث احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها في المستقبل فالتأنيث الاول تستدعي وجود موضوعاتها في الماضي
والثاني تستدعي وجود موضوعاتها في الحال والثالث تستدعي وجود موضوعاتها في المستقبل فالتأنيث الثاني يستدعي وجود موضوعاتها في المستقبل لا يستدعي وجود
ما يحكم عليه الا على التقدير في مساوية للشرطيات ومنها احكام يجب لها ان يكون موضوعاتها موجودة في الذهن كالكلية ونحوها فالاحكام
الاول والثالث والرابع مما يحكمها المعدومات الخارجية والاشياء الثلاثة فالتأنيث الثاني يستدعي وجود موضوعاتها في الماضي من الزمان والثاني احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها
بالفعل في احد الازمنة الثلاثة فاذا حكمنا على زيد بانه سيولد او على حجر قد انعدم بانه كان صلبا ثقيلا فانما يجب وجود زيد فيما يستقبل ولا وجود له في الماضي
منه وثبتت المحكوم عليه بوجه من الوجوه ضروري في الذهن حين الحكم في جميع الاشياء وان لم يكن هذا المحكوم عليه ثابتا فالاول ان يقال في الباب
عن الاشكال المذكور في المتن انه يكفي في كون الشئ محكوما عليه ان يكون مفهومه موجودا في الذهن واما وجود افرادة فليس ضروري فغاية ما يلزم منها
على تقدير كون المعدوم المطلق محكوما عليه بعدم العلم والاخبار عنه انما هو ان المعدوم المطلق بالآخر وهو الموجود او بالامكان
ولا استقامة في اي في التصاف اشئ بنقيضه موافاة بالحكم العرضي كما مر من انه يجوز صدق احد النقيضين على الآخر موافاة بان يصدق عليه جملة
بالعرض كما يقال الجزئي لا جزئي واللام مفهوم مفهوم وفيه نظرا اول فلان المراد بالمعدوم المطلق المعدوم الذي لا يتحقق له اصلا بالذات ولا بالعرض
والارب ان المعدوم المطلق بهذا المعنى يحكم عليه بالاحكام السلبية والسالبة يستدعي وجود الموضوع في الجملة كما اقر به الحاشي ولو كان بعنوان عرضي
فيلزم التناقض فان المعدوم من كل وجه ينافي الثابت بوجه وان كان عرضيا واما ثانيا فلان المحكوم عليه هو المثبت له عند الاستدلال كما يظهر من قول
وانما هي الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوتها اذ ثبوت اشئ غير في نفس الامر فرع ثبوتها فاما يقول يلزم وجود المحكوم
عليه لانه المثبت والا اعتراض المذكور بقوله فان قلت لو صح آه مبنى عليه فان سلم انه يكفي في كون الشئ محكوما عليه ان يكون مفهومه موجودا فلا ريب انه
لا يكون ذلك المفهوم محكوما عليه الا ان كان ثابتا له ايضا فيلزم ان لا يكون ذلك المفهوم المتصور معلوما ولا غير اعنه مع انه معلوم وحججه عينية فالمحكم عليه
ما يصدق عليه المعدوم المطلق هو المثبت له حقيقة فلا بد ان يكون له وجود فيكون موجودا مع كونه معدوما مطلقا واما ثالثا فلما افاد بعض الاكابر قد
ان الاشكال كان في تلك القضايا بانما تصدق بصورة فلا بد من وجود افراد موضوعات هذه القضايا مع انها معدومات فكيف يكفي وجودها
للموضوعات لان الحكم على الافراد وكيف يصح تصاف افراد الموضوع بما ينافي بالاتصاف بعنوانه والالزام اجتماع الثنائيتين في امر ثالث وهذا محتمل
والذي مر انما هو وجود التصاف مفهوم الموضوع بنقيضه بان يتوقف القضية على حقيقة او جملة قدما يثبت لا يسري الحكم الى الافراد او يقال في الجواب
عن الاشكال ان العقل يفرض الموجود معدوما مطلقا يعني للعقل ان يفرض هذا المفهوم الموجود في الذهن مع ما ساقا بان يجعله مرة للملاحظة
مطلقا يحكم عليه باحواله فالمحكم عليه موجود بحسب الواقع ومعدوم بحسب الفرض فاصلا ان مفهوم المعدوم المطلق موجود في الذهن ومحكم عليه

بعدم العلم والاخبار عنه فالحكم على الموجود وصحة الحكم كونه عندها لما هو معدوم بحسب الفرض فيما عتبار ثبوت ذلك المفهوم بصيرته محكما عليه عدم العلم
والاخبار عنه وباعتبار كونه معدوما مطلقا بحسب الفرض ثبت له عدم العلم والاخبار عنه ويرد عليه انما يتم لو كفى لصدق الموجبة صدق العنوان
بحسب الفرض مع انه لا يكتفى لصدق ما صدق بحسب الفرض بل لابد من صدق العنوان بحسب نفس الامر سواء كان بالفعل او بالامكان وبالمجته
الموجودا فافرضه العقل معدوما مطلقا وحكم عليه بان الحكم كاذبا قطعيا وان قيل للراو بالفرض التقدير الذي يكون في مقدم الشكليات والحكم بالحكم
الاتصالي بمعنى انه لو صدق هذا المفهوم على شئ اتصف بعدم صحة الحكم وليس الحكم حكما حليا ايجابيا حتى يكون كاذبا يقال هذه القضية مع قطع النظر
عن ارجاعها الى الشكلية صادقة قطعيا مع انه لا وجود للموضوع فجعلها غير بتيه لا يرفع الايراد بل هو تسليم له واجاب بعض المشاهير من المتأخرين بان
الحكم في المحصورة على العنوان اى الطبيعية المتصورة ولما كان كل تصور موجودا في الذهن فال موضوع في امثال هذه القضايا موجود في الذهن واما
صحة الحكم بالعدم المطلق او الانتفاء باعتبار موارده وتحققه فالعدم والانتفاء ثابتا للطبيعة وذلك صادق بانتفاء الموارده فنفس الطبيعة المتحققة
في الذهن موجودة ومعدومة مطلقة ايضا اعتبارا بين الامنافاة بين الوجودية والمعدومية فان الطبيعة حال كونها موجودة في الذهن يصدق عليها
انها باعتبار مواردها متحققة معدومة مطلقة وليست بمعدومة وهذا الجواب في غاية السخافة والسقوط اما اولانا فان الثبوت له بالذات اما ان يكون ذلك
العنوان الثابت في الذهن فهو بطال لانه مفقود للتناقض كما لا يخفى واما ان يكون موارده متحققة فهي بنفس ذاتها لما كانت باطلة لا يثبت لها شئ واما
ثانيا فلان ثبوت شئ اى انما يثبت ثبوت الثبوت له ولا يكتفى بثبوت عنوان الثبوت له كما لا يخفى على من لا ولى نعم ولاننا قلنا فلان الحكم في المحصورة
وان كان على الطبيعة لكنه ليس الا على الطبيعة من حيث الانطباق على الافراد ولا يخفى ان عنوان امثال هذه القضايا ليس منطبعا على الافراد وليس له وجود
بهذا الاعتبار فمما لا جدواه اى بما ذكر من كون الحاصل في الذهن موجودا في الواقع معدوما مطلقا بحسب الفرض يندفع التناقض ان حرر الشبهة
باعتبار عقد الحمل بان المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالاجاب ولا بالسلب قد اخبر عنه بعدم الاخبار فيكون مخبرا عنه وغير مخبر عنه وجه الاندفاع ان للعقل
ان يفرض الموجود معدوما مطلقا فهو مخبر عنه باعتبار انه موجود في الواقع وغير مخبر عنه باعتبار انه معدوم مطلق بالفرض واعلم انه قال المصدر الاشهر
في حواشي آليات الشفاء قل الشيخ المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالاجاب منقوض بنفسه لانه وقع الاخبار فيه بعدم الاخبار عنه فهو كمن شبه بالجمول المطلق
اشهورة ومجاوب عليه جوابها والقوم ذكروا وجوبا كثيرة في حلها لكن ليس شئ منها مما يمس معنى جوع ونحن بفضل الله تعالى وجوده فلكنا اعتدنا
وحملنا الشبهة بالامر به عليه فلا مزية فيه ونخص جريانه ههنا ان نقول قولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالاجاب كلام موجب صادق لا انتقاض فيه
بنفسه اذ لم يقع الخبر فيه عن افراد معدوم المطلق كما في القضايا استعارفة اذ الافراد خارجا ولا ذهابا ولا عن طبيعة المعدوم المطلق كما في القضايا الطبيعية
اولا لطبيعية له بان حكمه على عنوان امر باطل الذات وذلك العنوان من افراد الموجود وليس هو النفس ولكن يحل على نفسه بحمل الذاتي فهو من حيث
كونه موجودا يوجب صحة خبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه فاذن في هذا الموضوع من حيث منتهى حيز
وتجربته اعتبارا ان تناقضان في الصدق على شئ لكنه يستعاض به بوجوب آخر فان الموجود والمعدوم متناقضان في الصدق بشرط وحدة
الموضوع واما اذا اراد يا صديقه المفهوم وبالأحرار الموضوع فلا تناقض بينهما فنقوم المعدوم المطلق بان يكون موضوعا للوجود فهو بنفسه معدوم مطلق
وهو بعينه فرد للوجود المطلق الاختلاف الحليين في هذا الخبر وبالحكم اننا نعتبار ان تناقضان ولكن اجتماعا من حيث التناقض فان صحة الحكم

بعدم الحكم وصحة الاخبار لعدم الاخبار انما هي لاجل ان الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق وهو بعبارة فرد المجرى والمطلق وبما يقال من ان المعدوم المطلق لا وجود له معناه ان ما صدق عليه هذا العنوان لا وجود له ولا ينافي ذلك كون العنوان موجوداً فكما ان موجودية الموضوع ههنا بعينه موجودة لعدم فكذا ثبوت الخبر عنه انما يكون بمعنى ثبوت الخبر عنه بالكلام وهذا الكلام كما قال الفاضل الخراساني لا يظلم له حصل اما اولاً فلان اول كلامه على ان الحكم في هذه القضية على المفهوم دون الافراد وهو موجود وعلى هذا لا يكون هذه القضية محصورة كما لا يخفى واما ثانياً فلان قوله ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه لعدم الاخبار لان المراد به ان نفي الاخبار لكونه عنوان افراد المعدوم المطلق فيصير الحكم على الافراد مع انه قد نفي كون الحكم على الافراد وان كان المراد به ان الحكم على المفهوم وصحة الحكم لعدم الاخبار باعتبار الافراد فهذا جواب من الاجابة المشهورة مع انه قد ورد بانها لا يسمي ولا يسمي عن جوع وعلى هذا يكون سائر المقدمات التي ذكرها المنها واما ثالثاً فلان قوله فكما ان موجودية الموضوع آه في غاية السقوط فان مفهوم المعدوم لا ياتي من عروض الوجود اذ لا استحالته في عروض نقیض لنقیض آخر بخلاف ثبوت الاخبار لعدم الاخبار بالمفهوم فانه غير صحيح اذ يلزم من عروض صحة الاخبار وعدم صحة الاخبار شيء واحد وهو محال بكذا فافاد بعض الاكابر قد وعلم ان في هذا المقام شبهة اخرى وتقريرها على ما قررنا الفاضل الخراساني في حاشي الحاشية القديمة انا افترضنا ان احدالم تصور زيدا مثلاً لا بالكنه ولا بوجه من وجوهه الخاصة والعامة بل لم يجعل مقهوراً من المفردات الشائعة لآلة الملاحظة صلاً ثم تصور المعدوم المطلق والمجهول المطلق على نحو ما يتصور الموضوع في القضايا المحصورة وحكم عليه بانتفاء حكمه عليه مثلاً فنقول لا شك ان زيدا قبل هذا التصور كان مجهولاً مطلقاً في الواقع فحال هذا التصور ابقاء على حاله الاولى في الواقع اولاً والا اول بطبيعة ضرورة انما اذا كان مجهولاً مطلقاً في الواقع يكون داخل تحت هذا العنوان فيصير ملحوظاً بلا خطية اذ لا وجه لصيرورة الشيء ملحوظاً بلا خطية عنوان الا كونه فرداً لهذا العنوان في الواقع مع كون العنوان ملحوظاً على ما لاحظ في القضايا المحصورة وكلها متحقق في هذا الفرض فنخرج عن المجولية المطلقة وعلى الثاني نقول ان خروجه عن المجهول المطلق على الفرض المذكور انما يكون بسبب ملحوظية بلا خطية العنوان المذكور ولا سبب له سواء ضرورة فيكون متأخر عنه وملحوظية بلا خطية العنوان المذكور انما يتوقف على كونه فرداً لا يكون فرداً الشيء لا يصير بلا خطية ذلك الشيء ملحوظاً كما ان زيداً لا يصير ملحوظاً بلا خطية الفرس مثلاً بل بلا خطية الاشياء ونحوها يصدق هو عليه فخرجه عن انما يتوقف على دخوله فيه فيلزم توقف الشيء على نقيضه فيجتمع النقيضان ولعلك قد تظننت من تقرير الشبهة بهذا النمط ان هذه الشبهة مما لا علاقة لها بمرتبة العقل السوي لما في كماله الاكثر من وقد اجابوا عن هذه الشبهة بوجه غير وجيه ليس شيء منها قابل للتعليل ولذا رأينا تركها اجدر والذي تقرره في حل هذه الشبهة هو ان زيدا مثلاً حين حصول مفهوم المجهول المطلق مجبوراً مطلق بمعنى انه يصدق عليه المجهول المطلق على الاشخاص لكنه لا ينافي المعلومية نعم لو كان مفهوم المجهول المطلق محمولاً على اوصاف العرضية المتزاوية لكان صدقه عليه منافياً للمعلومية فالمجهول المطلق المقابل للمعلوم هو ما يصح انزع المجولية المطلقة عنه لا ما هو عينه والحاصل انه لا قابلية في ان يكون ما هو فرد لمفهوم المجهول المطلق معلوماً انما الاشكال في ان يكون ما هو صدق المجهول المطلق معلوماً فان قيل المجهول المطلق لا بد وان يصدق على نفسه فكيف يقال انه معلوم يقال لا قابلية في ان يصدق شيء على نفسه حملاً ذاتياً ويصدق عليه نقيضه حملاً شائعاً عرضياً كما ان الجزئي يصدق على نفسه حملاً ذاتياً ويصدق عليه نقيضه حملاً شائعاً عرضياً فانه ساذغ عزيم قوله لكان انساب آه وذلك اي حل قول افلاطون ههنا على ان صور المعلومات قائمة بانفسها انما كان انساب من حمله على شخص مجسود باق اذ لي ابره

لاشتمالها على الاشخاص المادية وعلى المنتهات كما يجمع النقيضين والصدين دون الاول فانه لا يشتمل الامكنات فخطوة في اشارة لامصاديق
 للمنتهات فلا معنى لشمولها احدا من المنتهات من الامكنات وقيل في وجه النسبية ان الثاني ادخل في تقوية منع اللام الرأسي من الاول او
 في الاول مجرأ بجواز ثباته جاز في كل طبيعية نوعية بتأشخص مجرأ لا وادباً فيخرج جميع المقومات المتصورة وهذا هو كون كافي في تقوية المنع لكنه ليس مثل تقوية
 الثاني فافهم ولما كان لقائل ان يقول انه لما كان محل قول افلاطون على كون صور المعلومات قائمة بانفسها انسب من محله على تأشخص مجرأ لا وادباً فيكون
 للشارح ان يحل قول افلاطون الواقع في كلام المص على ما هو الانسب اجاب عنه بقوله وكان لم يحل عبارة المص عليه ان المص محل قول افلاطون في بحث البنية
 على الاول محل عليه الشارح ههنا يطابق قوله في بحث البنية والحق ان قول افلاطون في بحث الوجود الذي هو العلم عمول على الثاني وفي بحث البنية محمول
 على الاول كما سياتي من ان المراد بالمثل الافلاطونية في بحث البنية الطليعية الازلية الابدية المتمايزة عن الافراد وفي باب تفصيل العلوم عالم المثال المتوسط
 بين عالمي الغيب والشهادة وفي اثبات الصور التوجيهية الجواهر المجردة المسماة باباب الاول وفي بحث العلم الصور العلمية القائمة بانفسها مثال قول
 واقرض بذلك آءا علم ان المتأخرين اثبتوا هذه القضية اي القضية الموجبة السالبة المحمول والباعث لهم على اختراع هذه القضية انه لا يصدق الاشياء والامكن
 بالامكان العلم على شئ في نفس الامر فاذا قيل كل شئ لا يمكن بالامكان العام فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلاً فيجب ان لا يصدق لاقتضاء الاستصحاب
 وجود الموضوع فينتقض كثير من قبح اعدامه لكون نقيض المتساويين متساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها عكس النقيض كما هو ذهب لافلاطون فذلك
 اختراع هذه القضية وزعموا ان موجبها لا يستدعي وجود الموضوع وانها مساوية للسالبة وقالوا في تحصيل معناها وفي الفرق بينها وبين السالبة البسيطة ان
 في السالبة مقصور الطرفان وحكم سلب المحمول عن الموضوع وفي الموجبة السالبة المحمول يرجع وحل في ذلك السلب عليه اي على الموضوع بمعنى السالبة فيجوز
 فغير ربط واحد سلبى ومعنى السالبة المحمول فيجوز ان يستتبع استفسار بطان ايجالي وسلبى اعلم ان المحقق الطوسي انكر هذه القضية في نقد المنزل وقال اذا جاز
 السلب عن الربط فهو بمعنى العدول سواء كان لفظ ليس مؤلفاً من غير او لفظ لا مركباً بغيره لان جميع ذلك المؤلف والمركب تكون بمنزلة مفرد وكما علم بان
 القضية لا يمكن ان يحل على مفرد محمول هو مفرد يكون معناه كل شئ يقال عليه ج على الوجه المقرر فذلك شئ هو الشئ الذي يحكم عليه انه ليس باولاب
 او باى عبارة شئت فان جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى تسلب شئاً عن شئ فيصير المحمول وحده قضية مخرج عن ان يكون محمولاً واما الموضوع
 في استثناء الوجود فمحل ما تقرره ودفع ذلك قالوا في الفرق بينهما وبين المعدولة ان المحمول ههنا مضمون السالبة كما في قولك زيد ليس ابوه يتألف ولا يلزم منه
 كون القضية مجمولة ولا عدم الفرق بينهما وبين المعدولة لما في السالبة المحمول من التفصيل اذ فيها اشارة الى حكم معقود بخلاف المعدولة فان معنى المعدولة
 مثلاً زيد نابي است ومعنى السالبة المحمول زيد فليس نابي است ولا يخفى ان هذا الفرق لا يحيدى فغشوا ولا يرجع الى طائفة لان السلب من حيث انه باطل لا يمكن
 ان يكون جزء من المحمول يعني ان النسبة السلبية من حيث هي كالك لا تصلح لان تجعل محكوماً عليها او بها لا وحدها ولا مع غيره فان ما هو غير مستقل بالمضمومة
 لا يمكن ان يحل مستقلاً باختلاف الملاحظة فيكون المركب من المعنى الغير المستقل والمستقل غير مستقل فلا يصلح لان يحكم عليه به وهذا معنى على زعمه ان المعنى الغير
 لا يكون مستقلاً باختلاف الملاحظة وفيه ما عرفت سابقاً فذكرت ان المعبر في المعدولة كون حرف السلب جزءاً من المحمول من غير اعتبار اواخره لانه هذه القضية
 على تقدير ثبوتها احد نوعي المعدولة يعني ان المعبر في المعدولة كون حرف السلب جزءاً من المحمول باى وجه كان والفرق بالاجال هو تفصيل لا يجب كون
 الجمل ثبوتياً والفصل سلبياً لان ذلك التفاوت انما يكون في نحو الملاحظة لا في نفس الشئ الملاحظة لا يقتضى صدق احد ما حيث يكذب الاخر قال المحقق الزيد

والان لمصلحة احد على ان لا يسمى معدولة باعتبار تميزها فيها فلا يشاهد في ذلك كمال التصور من اثبات هذا التقضية تحصيل موجبة تساوي السالبة وتفاوت المعدولة المشهورة في عدم مقتضاها وجود الموضوع واما ذكر من التعاوت بالاجمال فتعريف الموشى في ذلك اذ كانت تفاوتاتهما هي في الملائمة لا في نفس الشيء ولا يقتضي صدق احد ما حيث يكذب الاخرى واشتراكهما السالبة وعدم مقتضاها وجود الموضوع بانه اذا صدق سلب ب عن ج صدق على ج ان ينتف عنه ب والا صدق نقيضه اي ليس ينتف عنه ب فلا يصدق السالبة ب اذا صدق ان ج ينتف عنه ب يعني الموجبة السالبة المحمول صدق سلب ب عنه وهي السالبة البسيطة وانت تعلم ان نقيض الموجبة السالبة المحمول السالبة السالبة المحمول وهي تجمع مع السالبة عند انتفاء الموضوع فلا نسلم قوله فلا يصدق السالبة كما ان السالبة المعدولة تجمع معها والحاصل ان لا نسلم انما اذا صدق ان ج ليس ب صدق ان ج ينتف عنه ب لان الاول يصدق بانتفاء الموضوع اي لكونها سالبة بسيطة بخلاف الثاني فلا يكون صدقها الا عند وجود الموضوع لكونها موجبة غاية الامر ان الحكم فيها ثبوت النسبة السالبة فيصدق نقيضها مع السالبة البسيطة عند انتفاء الموضوع والحق ان طبيعة الربط الايجابي بما هي كما يستدعي صدق وجود الموضوع ان ذهنا فذهنا وان خارجا فاجاسوا وكان المحمول وجوديا او عدديا من غير ان يكون بخصوصية المحمول فيدخل والمقدرة القائلة بثبوت اشئ للشيئ يستدعي ثبوت المثبت له لا يستثنى العقل منها شيئا من المفردات كيف لا والمعدوم المطلق ليس شيئا من الاشياء اطلاقا وطبيعة الربط السلبى فاليسته عية كما ولدين منها مساواة الا باعتبار حصول جميع المفردات في نفس الامر قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة والحق عندي ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم ولا يدل ذلك على ان شيئا من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع بيان ذلك انه قد دل البرهان على ان جميع المفردات موجودة في نفس الامر فاما من مفهوم الاول يصح عليه حكم ايجابي صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر وكلما صدق لها صدق الموجبة التي تقتضي وجود الموضوع في نفس الامر وكذا العكس ليس في ذلك بنيان على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع كما توهموه بل على ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفردات مشاركة في ذلك الوجود واورده عليه معاصره بوجوه الاول انه لو كان جميع المفردات موجودة في نفس الامر لكان شريك الباري موجودا فيها والباري تعالى من ان يكون له شريك في نفس الامر وكذا يكون تقيضين المجتبين وجود في نفس الامر وهو بدسي الاستحالة واجاب عنه المحقق الدواني بان هذا من شبهة المفهوم باصدق عليه فان للشيء هو صدق عليه انه شريك الباري في نفس الامر تعالى عن ذلك ومفهوم شريك الباري بحسب وجوده في الذهن في ضمن الوجود الذي مخلوق له تعالى فلا يكون شريك له تعالى عن ذلك وكذا الممتنع هو ما يصدق عليه التقيضان المجتزمان لانها المفهوم بل وجود هذا المفهوم في الذهن مما لا مرتبة فيه من عاقل ثانيا في ان اراد بوجود المفردات وجود العنوانات فهو مسلم لكن لا يكفي ذلك في صدق الحكم الايجابي على افرادها اذ شرط صدق الحكم الايجابي وجود افراد العنوان وان اراد به وجود افراد العنوانات فهذا غير مسلم ضرورة ان افراد الاشئ وافراد المعدوم المطلق وظواهرها الوجود اما اصلا والثالث ان قوله اذا من مفهوم الاول يصح عليه حكم ايجابي صادق ثم ان ما اذا حكم الفعلي وسلم ان اراد الحكم الممكن او الفرضي اما لا يقتضيان وجود الموضوع واجاب عنه المحقق الدواني بان المطلوب وجود نفس المفردات عين ان كل مفهوم جزئيا كان او كليا يصدق الحمل الايجابي عليه مفهوم من المفردات مثل عنه معلوم انه تعالى واما ما سواه ومعلوم ان الوجود كونه اذ انه مساو لمفهوم آخر او بيان او اعم واخص مطلقا ومن وجه الى غير ذلك مما لا يحصى في موضوع التقيضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا في نفس الامر بتقرير الدليل وظاهر ان المراد منها كون نفس المفردات محكوما عليها على سبيل

القضية الطبيعية كما ظهر من الامثلة المذكورة فسقط ما ذكره وقوله شرطا صدق الحكم الايجابي وجود افراد العنوان اما هو في قضايا مخصوصة دون مطلق
القضايا فان القضايا الطبيعية والاشخصية ليست كك ثم لا يشترط على احد ان يقصود وجود المفعولات في نفس الامر وامن مفهوم الاول يصير عنوانا في قضية
سوجبة صاوية فاذا سلم وجود العنوانات فقد حصل المطلوب ولا يضر عدم صدق الحكم الايجابي على افرادها والحق ان وجود المفعولات لا يجدي نفعا فان
الغرض اثبات الملازمة بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة المحصورتين واللا ينفع الاصلح قواعدهم كما لا يخفى فيكون اختراع هذه القضية لغوا
ووجوب وجود المفعولات اما يستلزم الملازمة بين الموجبة السالبة المحمول والسالبة الطبيعية المحاصل ان المقصود ههنا صدق المحصورات
فوجود المفعولات لا يجدي نفعا بل لا بد من اثبات وجود الافراد فان قيل يصدق الموجبة المذكورة حقيقة فيكون الحكم فيها على الافراد المقدرة
الوجود فتكون السالبة الخارجية ملازمة للموجبة السالبة المحمولة الحقيقية يقال لمن مساواة العدد له او حقيقة مع السالبة ايضا فلا حاجة الى اختراع
هذه القضية وايضا صدق القضية المذكورة حقيقة في محل الحفاظ فان الاعتبار في القضية الحقيقية عند تمام مكان وجود الافراد ولو اذ لك لما صدق
حقيقة كلية كما تقرر في محله ولا ريب ان افراد الاشياء مثلا متممة وان قيل ان اعتبارا مكان وجود الموضوع ليس عاما في جميع القضايا وكيف يتصور
في امثال شريك الباري متنع يقال الغرض ان الموجبة السالبة المحمول البتة مساوية للسالبة البتة واذا سلم ان الموجبة السالبة المحمول البتة غير متناهية
مع السالبة البتة فقد ارتفع المساواة بينهما واليه قد يصدق مسلما لمحمول عن الموضوع باعتبار متفانه ويكون ثبوت ذلك المحمول ضروريا على تقدير وجود
كما اذا كان ذاتيا مثلا يصدق بعض الانسان ليس حيوانا حين انقضاء الموضوع ولا يصدق الموجبة السالبة المحمول الحقيقية فان ثبوت الحيوانية
على تقدير وجوده ضروري فقال ولا بد ان الموجبة السالبة المحمول والسالبة مساواة باعتبار تعلق التصديق فان كلا منهما اي الموجبة والسالبة
الا اعتبارا بغير معنى وجود الموضوع في الذهن فكما صدقت السالبة صدقت الموجبة التي تقتضي وجود الموضوع في الذهن وبالعكس فتأمل فيه ان اعتبار
تعلق التصديق بالتبديلي الاتقاء ما تعلق به وتصوير عنوان موضوعه ما اذا كان التام يحصل الصورة وجب وجود العنوان في الذهن لا وجود
افراد فلا يلزم صدق الموجبة السالبة المحمول بل لم وقد يقال المتصور ممتنا لم يحل الشارح عبارة المتن وهو قوله من المفعولات ما هو كلى آه على الذين
الذين المذنبين به الشارح احدها قوله وقد يقال المتصور ممتنا تصفها الكلي فيكون موجودا وليس شيا خارجا بل هو في الذهن وثانيها
قوله وقد يقال ايضا انما هي الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الازمان لان التبادر بينهما اي من عبارة المصنف ان المفهوم
تصفها بالكلية لان الكلي تصف بالمفهومية كما في الوجه الاول ولان الحقائق الكلية موجودة في الوجود الثاني فلما لم يتبادر من عبارة المصنف كون
الكلية متصفها بالمفهومية وكونها اي الكلية موجودة لم يحل الشارح عبارة المصنف على الذين الوجهين بل جملها وجهين على حدتين ويمكن الجواب عما
الشارح على الوجه الثاني بقوله وتجب عليه ان دعوى الضرورية في كون الحقائق انفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقائق موجودة في الخارج بانها
بان هذه الحقائق محمولة على افراد الموجود في الخارج وثابتة لما وثبتت لشيء لشيء وان لم يستلزم ثبوت الثابت في طرف الاتصاف لكن يستلزم
ثبوت في الجملة كما يشهد بالضرورة قد عرفت فيما سبق ان ثبوت الثابت انما يجب في طرف الاتصاف سواء كان بنفسه او بشا وثبوت في طرف آخر
معنى الثبوت فلا يلزم ثبوت في الجملة بمعنى ان في الذهن او في الخارج وتايل ان الحقائق من حيث هي كلية غير محمولة على الافراد فان الكلية عارضة للحقائق
في مرتبة التجو عن التشخيصات ومرتبة العمل مرتبة الاطلاق وقد عرفت ان قضية تذكر في قوله الامر الثالث آه الفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي يذكره

اشارة يقولون قد يقال لو لا الوجود الذهني لم بطلت الحقيقة الموجبة الكلية بعد اثباتها في كون المراد بالحقيقة ما صدقت به عليه ان المراد من الحقيقة على الاول
 حقيقة التي يكون افراد موضوعها موجودة في الخارج اذا حصل الوجه الاول انه لو لا الوجود الذهني لم يكن اخذ القضية الموجبة حقيقة على وجه يكون
 الحكم فيها على الافراد الذهنية كلية كانت او جزئية وعلى الثاني الحقيقة الكلية التي لا تكون بعض افراد موضوعها موجودا في الخارج اذا حصل انه لو لا الوجود
 الذهني لزم بطلان صدق الموجبة الكلية الحقيقية التي حكم فيها على الافراد الخارجية والذهنية كالتقاضي الهندسية والحسابية لان صدقها كلية يستلزم
 صدق الحكم على الافراد المعقولة ايضا وهو لا يمكن على تقدير انتفاء الوجود والذهني ولا شك انهما عائدان الى الوجه الاول وهو ان لنا موجبة صادقة بحكم
 فيها على ما ليس بوجود في الخارج سواء كان من بعض افراد موضوعها كلها وان كانا معا يرين له من بعض الوجوه فلا بد وان منرت 'اوجبة حقيقية
 الكلية باحكم فيها على جميع الافراد الخارجية والذهنية يلزم المصادرة وان منرت باحكم فيها على جميع الافراد الخارجية كان راجعا الى الدليل الاول ان
 منرت باحكم فيها على جميع الافراد في نفس الامر فيكون عليه ان جميع افرادها منسوبة في الخارجية عند من في الوجود والذهني فلا يحتاج الى وجود آخر وقال
 الفاضل ميرزا جان في دفع لزوم المصادرة ان المراد بالذهنية ماعدا الخارجية فغيره انه لا يكفي في دفع لزوم المصادرة ما ذكره فان الوجود والذهني المتناهي
 فيه ليس الوجود وغير الوجود والخارجي كما صرح به الشراح والحق ما افاد لبعض الاعاظم انه ان المصادرة غير لازمة فان الدعوى ان الوجود والذهني متحقق
 في الواقع ولما تحذف في الدليل انما هي المقدمة القائلة ان الوجود في الذهن ان كان متفصيا عن الواقع بطلت التقاضي الحاشية على افراد عنوانات موضوعها
 خارجية وذهنية والتالي بطل ما الملازمة فلان ثبوت شئ شئ خرج ثبوت المثبت له او سئل لم لا يتلزم له ولا يخفى في انه لم يوجد المدعى فيها أصلا وقد قرر
 بعض المحققين هذا الوجه في الحاشية القديمة كقول الوجود والذهني لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون اعتبارا بافائدة اذ اعتبار هذه
 القضية انما كان شمولها للافراد الذهنية فاذا لم تكن شاملة لغير الافراد الخارجية لم يكن لاعتبارها بافائدة اسلافه فيقع هذا القسم بالكلية كما انما يتحقق قضية
 يكون الحكم فيها على ما هو في الموضوع بحسب ما يعم نحو اناس من الوجود والوجود اللفظي اذ ليس لاعتبارها بافائدة قال في الحاشية الوجود والذهني وجود حقيقي
 والوجود اللفظي ليس وجودا حقيقيا وليس قسما منه حقيقة ولا يمكن اعتبار قضية بحسب وجود اعم من الوجود والذهني الشامل للوجود اللفظي وفيه نظر
 فان الوجود اللفظي ليس وجودا شئ ضرورة ان زيد ليس موجودا في غطر زيد والجواب ان المقصود ان التعميم حيث يتناول ما لا يتحقق له الفائدة فيه
 وهو حاصل مع انه مناقشة في المثال ولا يخفى انه لا يخلو عن ضرب من الاقناع اذ للثانين للوجود والذهني ان يلزم ارجوع هذا القسم من القضية
 بحسب المصادق الى القضية الخارجية بان يكون صدقا واحدا فالحكم فيها انما هو على الافراد الخارجية لا انما على قسمين الاول ما يكون الحكم فيها على الافراد
 المحققة في الخارج والثاني ما حكم فيها على الافراد المقدرة في الخارج ويسمى هذا القسم بالحقيقة كما انهم التزموا نفي القضية الذهنية بالكلية باعتبار المفهوم
 ولا باعتبار المصادق يعني انها لا تكون مغايرة للخارجية لا بحسب المفهوم ولا بحسب المصادق لا يقال يستعمل هذه القضية ونعلم بالضرورة انها مغايرة
 للقضية الخارجية وان موضوعها اعم من موضوعها انما نقول انهم ان يقولوا المعايير والاعمية انما بحسب المفهوم لا بحسب المصادق كما في الدلالة
 والضرورة فان الاول اعلم به الثاني بحسب المفهوم لا بحسب المصادق لان الدوام لا يخلو عن الضرورة قوله ويرد عليه انه يعني انه يرد على الوجه الثاني
 بان تمثيل الموجبة الحقيقية بان لم يمنع عدم غير شئ لان مفهوم السعدوم في قوله المتدنية عدم مفهوم سلبى غير مفتضا لوجود الموضوع ولا يخفى ان هذه
 مناقشة في المثال فلا يضرها المقصود قوله اجابته حاصل هذا الجواب ان الوجود في الذهن حيث الحرارة والبرودة مثلا لكونها موجودة بوجود على

وكون محل الحرارة مثلاً متقدماً بها من أحكامها المتعلقة بوجود العين في الماضي يقوم به هيئة الحرارة موجودة بوجوده على ما يقوم به هيئة الحرارة موجودة بوجوده
 بوجوده على ما يقوم به هيئة الحرارة موجودة بوجوده على ما يقوم به هيئة الحرارة موجودة بوجوده على ما يقوم به هيئة الحرارة موجودة بوجوده على ما يقوم به هيئة الحرارة موجودة بوجوده
 بالصفات النذرية بالصفات الموجودة في الخارج كالحركة والبرودة والانعقاد والاشبه فانه لو نسبت لوازم الماهيات كالزوجية والفردية او صفات
 المعدومات كالامتناع وامثالها بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم كون الذهن زوجاً وفرداً اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه
 الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم كونه متمنعاً اذ لا معنى للمتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يكن التخصيص عنه بهذا الجواب اذ لا وجوداً له في
 الماهيات والصفات المعدومات وتبين ان المشتقات على نحوين الاول مشتق الذي مبدؤه وصف انضمامي كالاسود والابيض والثاني مشتق
 الذي مبدؤه وصف انتزاعي والاشك في ان صدق النحو الثاني منه على شيء ليس منوطاً بقيام مبدئه اذ لا قيام لمبدئه بوصفه حقيقة واما صدق النحو الاول
 منه فانه منوطاً بقيام مبدئه الاشتقاق به فصدق مطلق اشتق على شيء غير متلزم لقيام مبدئه الاشتقاق به بل انما ذلك في صدق النحو الاول فالزوج ليس
 ما حصل فيه الزوجية او قامت به الزوجية بل هو ما يعبر عنه ببحث فلا يلزم من قيام الزوجية بالذهن وحصولها فيه صدق الزوج على الذهن وكون القيام
 عبارة عن الاختصاص الناعت مسلم لكن ليس كل قيام مناطاً لصدق شيء مشتق كان بل اشتق من المبادئ الانترائية انما مناط صدقه كون موصوفه
 بحيث يصح ان ينسج عنه تلك المبادئ نعم يصدق على الذهن بحصول الزوجية في ذاته فالزوجية بمعنى انه محلها لا بمعنى انه زوج منقسم متساويين لا ليس
 مصححاً للانتزاع الزمنية منه وقياس عدم لزوم صدق الزوج على الذهن من حصول الزوجية فيه وقيامها به على عدم لزوم صدق الاسود والابيض على
 الجسم من قيام الاسود والابيض به قياس مع الفارق فان الاسود والابيض مشتقان من مبدئين انضماميين فمناط صدقهما على شيء قيام ذاك
 المبدأين به بخلاف الزوج هكذا انما والاشياء والعلامات الى قه وايضاً يمكن ان يجاب عن اصل الاشكال بان منشأ الاتصاف هو ان يكون وجود الوصف

من حيث هو من قبيل وجود الشيء لغيره وقد عرفت ان الوجود الحاصل في الذهن من حيث هو من قبيل وجود الشيء لنفسه وان كان من حيث انه متقترن
 بالعوارض من قبيل وجود الشيء لغيره محصله ان الصورة القائمة بالذهن لها اعتباران الاول اعتبارها من حيث انها قائمة بالذهن ولكنها منفقة بالعوارض
 الذهنية والثاني اعتبارها بنفس حقيقتها من حيث هي مع قطع النظر عن قيامها بالذهن فهي بالاعتبار الاول موجودة في الذهن ونعت له وبالاعتبار الثاني
 موجودة في نفسها وليست موجودة للذهن ومناط الاتصاف شيء بوصف ان يكون للوصف من حيث هو هو وجود ذلك الشيء فالحرارة من حيث
 هي ليست موجودة للذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بها بل الوجود للذهن هي الحرارة من حيث انها كمنفقة بالعوارض الذهنية واما مع قطع النظر عن هذه
 الحثية فهي موجودة في نفسها وهذا الجواب في غاية السخافة لانه ان لا يكون مناط الاتصاف هو وجود الوصف من حيث هو لغيره فان مناط الاتصاف
 ان يكون الوصف من حيث هو هو مجرداً عن الشخص الموجود لغيره فذلك لظن اذ لا معنى لوجود الماهية المجردة ولو صح ذلك لم يلزم من قيام الحرارة في الخارج
 بحصول اتصافه بها اذ ليس الوجود له عينها المجردة وان الادب ان مناط الاتصاف هو وجود طبيعة الوصف ولو وجوده منها لغيره فذلك متحقق في وجود
 الحرارة من حيث الكثافة بالعوارض الذهنية للذهن ايضاً فاما من ادعى عدم الاتصاف والحاصل ان القول بان الحرارة من حيث الكثافة بالعوارض الذهنية
 موجودة للذهن والحرارة من حيث هي ليست موجودة له لا معنى له اسماً اذ حلول الفردية تلزم حلول الطبيعة بل هو عينه فاذا كانت الحرارة من حيث
 انها كمنفقة بالعوارض الذهنية موجودة للذهن كان طبيعتها المطلقة هي موجودة للذهن فيتحقق مناط الاتصاف كما لا يخفى على من له فهم سليم واجاب

شارح التجريد يعني العلامة القوشجي عن أصل الاشكال بالفرق بين القيام بالذهن والحصول فيه بان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به
 كحصول الشيء في الزمان والمكان فان حصول الشيء في الزمان لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وكذا الحصول في المكان لا يوجب اتصاف المكان
 به بل الموجب للاتصاف به هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والاعتناع واشتالها انما هي حاصلة في الزمان
 لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت يوجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك فشرح التجريد ان بهذا الفرق
 بين اشكال آخر قوسى يدور على القائمين بحصول الاشياء بانفسها لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانما نعلم
 يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكل وجوده اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالوجود ههنا وجوده في الخارج كانت التي هي
 وثانيها موجود في الخارج وهو علم جزئي وعرض فعلي بطريقة القائمين بالشيء والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي سيجده قائم بالذهن فالا
 بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شيء ومثاله في الذهن وهو كل وجوده معلوم والموجود في الخارج هو هذا الشيء القائم بالذهن شخصي الموجود في
 الخارج فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائمين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان اذا
 حصلت حقيقة جوهرية في الذهن كانت تلك الحقيقة علما وعرضا وليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم
 به ومعلوم فيلزم ان يكون شيء واحد علما ومعلوما وجوهرا وعرضا واذا فرق بين القيام والحصول لا يلزم ذلك لان الحاصل في الذهن غير القائم
 به فالحاصل في الذهن معلوم وجوهرا والقائم به علم وعرض مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فمفهوم بالذهن ككيفية نفسانية هو العلم بهذا
 المفهوم وهو عرض جزئي لكونه قائما بنفسه شخصية وتخصصا بتخصصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
 في الذهن وهو كل وجوده معلوم بهذه عبارة في شرح التجريد وقال شارح التجريد في الحاشية المنية لا يقال مدار اندفاع الاشكال على اثبات هذه الكيفية
 النفسانية ولا دخل فيه للفرق بين القيام والحصول لانا نقول اذا لم يفرق بين القيام والحصول كان الاشكال الوارد وهو ان الموجود في الخارج
 الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو باقيا غير منقطع او ليس هنا على هذا التقدير الا مفهوم الحيوان الذي هو حاصل في الذهن
 وهذه الكيفية النفسانية التي هي ايضا حاصلة في الذهن وكلها موجودة في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج ما هو اما اذا فرق بين الحصول
 والقيام فنقول هذه الكيفية ليست حاصلة في الذهن حتى تكون موجودة في الذهن بل قائمة بالذهن وموجودة في الخارج واعترض عليه ان
 بوجوه منها ما قال وانت تعلم ان حصول شيء في الذهن عندهم نفس الحمول فيه وليس من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان الا ترى انهم
 استدلوا على بساطة النفس ببساطة الحاصل فيها حيث قالوا النفس تعقل البسيط الذي لا جزؤه كالأجود والمقطعة فيجب ان لا تكون منقسمة
 اذ لو انقسمت لزم انقسام ما هو حاصل فيها ولو كان الحصول في الذهن من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان لما تم هذا الاستدلال
 كما لا يخفى وفي ان العلامة القوشجي قد اعترض على هذا الاستدلال بان الحصول في الذهن ليس عبارة عن الحمول فيه حتى يلزم من انقسام
 النفس انقسام ما هو حاصل فيها فاذا ذكر ليس حجة على العلامة القوشجي نعم ما قال لا يصلح توجيه الكلام لانهم باجمعهم صرحوا ان الحصول في الذهن
 عبارة عن الحمول فيه فلا يندفع بالاشكال عن القوم قتال ومنها قوله وليس هنا امران متغايران بالذات احدهما معلوم وحاصل الذهن
 والاخر علم وقائم به قال في الحاشية فلا يرد ان هذا مخالف لقوله فيما قبل انه يجوز ان يكون للشيء الواحد وجودان في الذهن باعتبار ان احدهما

سمعة وحده الوجود الخارجي والاخر لا يتجدد وجوده وبالاختبار الاول علم وبالاختبار الثاني معلوم ان شي وجبه عدم الوجود وان لم ينفى هذا من
 متغيران بالذات وما سبق انما هو اثبات الامرين المتغايرين بالاختبار والاستدلال على استغناء الاثنين المتغايرين بالذات قوله
 لان العلم القائم بالذهن ان كان نفس المعلوم يعود الاشكال وهو كون الاثنين عارضا وباردا عند تصور الحرارة والبرودة وكون الشيء جوهرا وضر
 عنه حصول الحقيقة الجوهرية في الذهن وان كان غيره بالذات يلزم ان لا يكون علما لان العلم مبدأ الاكتشاف والشيء اذا حصل بنفسه كشف
 ولا حاجة الى ان يحصل ما يغايره فيها فاذا بعض الاكابر قد انه مبنى على ان العلم نفس المعلوم الحاصل وهو عالم بدين بعد دليل ولا يثبت
 في نفسه واقالم يكن العلم نفس المعلوم فتعلمه والشيء اذا حصل بنفسه اكتشف ثم علم ان الحصول المطلق غير كافي في الاكتشاف بل لا بد
 من الحل فلا ضرورة ان العلم صفة من صفات النفس واذا كانت العلامة القويحية الحلول فلا يكون حصول الصورة علما ومنها ما قال المحشي
 في شرح الرسالة القطبية ان حاصل قول العلامة القويحية كما يظهر بالتأمل ان القائم بالذهن شرح المعلوم ومثاله والحاصل فيه عين للمعلوم
 ونفسه فوجع بين الذهبيين لان القائم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورة مطابقة للمعلوم فاما ان تكون مغايرة له او متحدة معه
 والثاني بطر والايود والاشكال ويرجع الى السفسطة المثبوتة في الحاصل في الذهن فالقائم بالذهن شرح المعلوم كما ان الحاصل في الذهن
 نفس حقيقة والحق ان ما قال العلامة القويحية ليس جمعا بين الذهبيين لانه يقول صريحا ان العلم كيفية نفسانية مغايرة للحاصل في الذهن
 وتلك الكيفية النفسانية ليست شيئا لان شرح عبارة عما يؤخذ عن الشيء ذي الصورة وتلك الكيفية النفسانية غير مأخوذة عن ذي الصورة
 بل تلك الكيفية مغايرة لتحقيق الحاصلة في الذهن متعلقة بتعلق الفعل بما وقع عليه القول به ليس قولنا بالشرح والمثال فلا اعتراض
 عليه بان قوله يجمع بين الذهبيين كما وقع عن الصدر المعاصر للمحقق الدواني وتبعه المحشي ناش من قلة التدبير في كلامه نعم ما ذهب اليه
 من حصول الاستيلاء في الذهن من دون حلولها فيه غير صحيح وذلك لانه لو لم يكن الذهن محلا للصورة العقلية الجوهرية بل يكون حصولها فيه
 على نحو حصول الشيء في الزمان والمكان يجب ان لا يكون الذهن محلا للصورة العقلية الجوهرية ايضا ولا فرق بين وجود الاعراض في الذهن
 وبين وجود الجواهر فيه ان يكون مجردا لاعراض فيه على نحو وجودها في الموضوعات ووجود الجواهر فيه على نحو انما فيلزم قيام الصور العرضية بها
 في الاذيان فيلزم كون الصور العرضية جواهر وهذا ليس باهون من لزوم كون الصور الجوهرية قاعراضا على ان الحرارة والبرودة والزوجية
 والفردية ومثالها اعراض بلارب فاذ حصلت في الذهن فاما ان يكون عين حصولها في الذهن قائمة بانفسها فلم يبق اعراضا بل تصير
 جواهر وتكون قائمة بالذهن فيعود الاشكال قابل ثم لا اشكال في كون الشيء الواحد علما ومعلوم بتحقيق المغايرة الاعتبارية بينهما اعلم نعم قالوا ان الحاصل
 في الذهن من حيث انه قائم بالذهن وكشفه بالعارض الذهنية علم ومن حيث هو موجد قطع النظر عن الاكتشاف بالعارض الذهنية معلوم فالصورة
 الحاصلة في الذهن علم ومعلوم باعتبارين وهذا تخفيف جدا والحاصل في الذهن بلا اعتبار المتبصرة واحدة بالضرورة لكن العقل يفسر من
 التحليل علما الى النهاية من حيث هي والشخص وليس هناك موجودان للمهية من حيث هي والشخص المكتشف بالعارض الذهنية فلا يصح ان يكون
 هو العلم والمعلوم حال انهما متضايقان بمصادق احد المتضايعين للبدوان يكون مغاير المصادق المضايغ الآخر المتغاير الاعتباري بينهما
 انما هو بعد تحقق مصادقهما مع انه يجب التغاير بينهما في مرتبة المصادق كما تقر عنه هم واليه لو كان المعلوم هو الشيء من حيث هو يلزم ان يتعلق

العلم بالشخص فلا يكون شخص معلوما ولا سبيل إلى القول بان الشخص الخارجى يحصل بنفسه في الذهن مع تشخصه الخارجى ويرضه الوجود والعدم
كما يفهم من كلام المشايخ في المقدمة او انتقال الشخص الخارجى الى الذهن باطل قطعاً كما سينكشف ان شاء الله تعالى على انه لا يمكن ان يقال
مثل هذا في علم الاعراض الخارجية المتشعبة بالشخص العيني لان انتقال العرض عن موضوعه باطل بالفاقته فالحق ان القول بان العلم بالاعراض
متحدان بالذات متغايران بالاعتبار باطل لان هذا التغاير اعتبارى يتحقق بعد تحقق مصداق العلم والمعلوم وتحققها غير متوقف على اعتبار الذات
ولما لم يتناول هذا الاشكال ايضا في كونه جوهر او عرضاً لان الجوهر ممتدة اذا وجدت في الخارج كانت لاني موضوع والعرض موجود في الموضوع كما صح
برأيي في الآيات الشفاء اعلم انه قال الشيخ في الآيات الشفاء ولما العلم فان فيه شبهة وذلك لان القائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صفة
الموجودات مجردة عن موادها هي صورها واهلها فان كانت صور الاعراض اعم من اخصها فبذلك يكون اعم من اخصها فان الجوهر ممتدة
جوهريته لا يكون في موضوع البتة وممتدة محفولة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجى فنقول ان ممتدة الجوهر جوهريته
الموجود في الاعيان لاني موضوع وهذه الصفة موجودة لممتدة الجوهر المعقولة فانها ممتدة شأنها ان تكون موجودة في الاعيان لاني موضوع اى
ان هذه الممتدة هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان يكون لاني موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس كذلك في حده من حيث
هو جوهري ليس جوهرياً انه في العقل لاني موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع
فان قيل فالعقل ايضا من الاعيان قيل بلى والعين التي اذا حصل فيها الجوهر صددت عنها فاعلمها وحكمتها والحركة لك ممتدة انها كمال بالقوة
وليس في العقل حركتها بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال بالقوة من جهة كذا حتى يصير ممتدة حركتها للعقل لان معنى كون ممتدة على هذه الصفة
هو انها ممتدة تكون في الاعيان كمالاً بالقوة واذا محتملة فان هذه الممتدة تكون ايضا بهذه الصفة فانها في العقل ممتدة تكون في الاعيان كمالاً
ما بالقوة فليس تختلف كونها في الاعيان وكونها في العقل فانه في كليهما على حكم واحد فانه في كليهما ممتدة تصدق في الاعيان كمالاً بالقوة فلو كنا قلنا
ان الحركة ممتدة تكون كمالاً بالقوة في الاين مثلاً لكل شئ يوجد فيه ثم وجدت في النفس لاالك كانت الحقيقة تختلف وهذا القول القائل ان حجر
الحديد ليس حقيقة انه حجر كذب الحديد فاذا وجد بقارنا الجسمية كلف الانسان ولم يجزبه ووجد بقارنا الجسمية جدياً مجزبه فلم يجب ان يقال انه
بالحقيقة في الكلف وفي الحديد بل هو في كل واحد منها بصفة واحدة وهو انه حجر من شأنه ان يجذب الحديد فانه اذا كان في الكلف ايضا كان بهذه الصفة
واذا كان عند الحديد ايضا كان بتلك الصفة فلكل حال ممتدة الاشياء في العقل والحركة في العقل ايضا بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل في
موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ليست ممتدة في الاعيان ليس في موضوع فان قيل قد قلتم ان الجوهر هو ممتدة لا يكون في موضوع اصلاً وقد
صرتم ممتدة للمعلومات في موضوع فنقول قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان اصلاً فان قيل قد صرتم ممتدة الجوهر انما ممتدة تكون عرضاً وقارة
تكون جوهر او قد صرتم هذا فنقول لا يستلزم ايضا ان يكون ممتدة شئ يوجد في الاعيان ممتدة عرضاً ومرة جوهر حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع
ما فيها لا يحتاج الى موضوع القبة ولم يمنع ان يكون معقول تلك الممتدة يصير جدياً اى يكون موجود في النفس لا كجزء من هذا الكلام كلام الله
فان الصور الحادثة من الجوهر جوهر والجوهر الحالى يجب ان يكون الحاصل متغايراً ولا ريب ان الذين ليس متغايراً بالصورة الحادثة فيها واجب
بان ذلك انها هي في الحلول في الاعيان وهذا الحلول في ممتدة فلا قبا حتى ان يكون ممتدة ممتدة في الوجود والعدم في الوجود

ليس على وجود الشيء في الزمان والمكان بل على وجود الشيء في المحل في محل يتقدمه على تصور المحال في الصورة والعرض والمحل في المكان والموضوع ووجود الصورة في الذهن ليس على وجود الصورة في مادتها لا استثناء والذهن عنها في المقوم لان الصورة مخصصة في الموضوعية والصورة الذهنية ليست في شيء منها فوجود الصور الذهنية في الذهن ليس الا على وجود الاعراض في موضوعاتها فهي اعراض في الذهن فتكون حقائقها واهياتها محتاجة الى موضوع فلا يكون من حق ما هيأتم ان تكون لاني موضوع وانما نيا فلان الحول انما يكون بالافتقار الى الموضوع ولا شك ان الجواهر ليست ممتدة الى المحل فلا يكون لها حصول وبالحكمة كل هيئة لابد من ان توجد اما حالة او مستغنية كما صرح جابره في بحث اثبات الميولي في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفصال الكلي وتفصيلها انهم استدلو على ثبوت الميولي في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفصال الكلي بان طبيعته الصورة الجزئية طبيعية واحدة نوعية فذلك الطبيعة الواحدة ان تكون عينية عن الميولي فلا تكون حاله فيها اصلا مع انه قد ثبت حلولها في بعض الاجسام او تكون ممتدة اليها فلا توجد بدون حلولها فيها فنقول مثله هنا انه لا يخلو اما ان تكون للمهية الانسانية مثلاً انية عن الموضوع او ممتدة الى موضوع ما على الاول يستحيل ان تكون حاله في الذهن اذا الحلول لا تصور بدون الافتقار الى الثاني وعلى الثاني يستحيل ان تكون قائمة بنفسها واجب بان ما ذكرتم انها هي في الوجود العيني يعني ان ما وجد في الاعيان على طريق الحلول لا يوجد بدون المحل فان الحول لا بد له من الافتقار الى المحل في الوجود العيني فلا يمكن ان يوجد بعض الافراد في الخارج في غير المحل وبعضها في الخارج في المحل وفيه ان التحصيل باوجود الخارج في محكم فان الضرورة حاكمة بان الحلول لا بد من الافتقار وهذا الحكم نافذ في الوجودين اذا الطباع المستقلة لا يمكن ان تكون اوصافاً وتوابعاً للشيء آخر والحق ان ما ذكره الشيخ ان صح فانما يصح في المعلوم لا في المعلوم لانه موجود خارجي لكونها قائمة بالنفس منضمة اليها في الخارج مع قطع النظر عن الاعتبار والفرض فهي ليست بتحقيق جوهري بل هي حقيقة خارجية فهي في الاعيان في موضوع فلا يمكن ان يكون هي مهية من جهة في الاعيان ان تقوم لاني موضوع حتى يقال انها جوهري فاعلم بل الاشكال انها هي كون الشيء جوهراً وكيفياتها مقولاتان ببيانين تمنع صدقاً على شيء واحد علم ان القائلين بكون العلم عبارة عن الصورة الكلية لما قالوا العلم من مقولة الكيف اورد عليهم ان الصورة الحاصلة من الجوهري جوهري لا تخفاط المهيآت في انحاء الوجودات وكيف ايفض لصدق العلم الكيف عليه فيلزم كون شيء واحد جوهري وكيفياتها مقولاتان ببيانين وصدقها بالذات على شيء واحد فمنع لان المقولة جنس عال ولا يمكن ان يكون شيء واحد جنسان في مرتبة واحدة واجابوا عن هذا الاشكال بوجوه منها ما قال المحقق الدواني ان عدم العلم كيقا على طرف الساحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وفيها انهم قسموا الكيف الى اقسامه وهذا العلم من الكيفيات النفسانية فلا يصلح ما قال توجيهها كلامهم ومنها ما قال بعضهم ان الكيف يطلق على معنيين الاول الكيف الذي هو المقولة والثاني الكيف بمعنى العرض العام والعلم كيف بمعنى العرض العام وهو اعم من الكيف الذي هو المقولة والكيف الذي هو المقولة اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون اعتبارها موقوفاً على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء القسمة ولا النسبة والكيف الذي هو عرض عام واعم من المقولة وعرض موجود في الموضوع كغيره لا يكون له اعتبار في تقسيمه بل هو مقسم في نفسه وفيها انهم صرحوا ان العلم من مقولة الكيف وادركه ان المقولة في شيء واحد لا يكون له اعتبار في تقسيمه بل هو مقسم في نفسه وفيها انهم صرحوا ان العلم من مقولة الكيف

الحاصلة من الاضافة المخصوصة والمقدار المشخص فان الاولى تخالفة للنسبة والثانية للتقسمة والواجب عنه بعض الكا برقة انه يلزم من كون شيء
تخالفا للنسبة والتقسمة ان يكون صورته تلك فنية لا يستقيم على تقدير القبول الاشياء بانفسها في الذهن ومنها ما قال المصدر المعاصر للمحقق الميرزا
ان حصول مهية لشيء في الذهن عزم من ان يبقى فيه كما كان او يقلب فيه مهية اخرى حتى كان شيئا واخذ بحيث اذا وجد في الخارج كان مهية واذا وجد
في الذهن صار مهية اخرى فالجواب وجد في الذهن يصير عزمنا وكيفانا على تقدم الموجودية على المهية وتعقب عليه لمحقق الدواني بان ما ذكره
سفسطة ظاهرة او انقلاب المهية غير معقول بل المعقول من الانقلاب ان يقلب المادة من صورة الى اخرى او المعروض من صفة الى صفة
اخرى وذلك انما يتصور اذا كان هناك امر يقبل الصفة الزائلة والصفة الحادثة كما هو على الصفة التي تقبل الصورة المائتة تارة والموائية اخرى
او الجسم الواحد يقبل تارة السواد وتارة البياض وذلك يستلزم ان يكون الحادث والزائل متواردين على محل واحد هو على كان ذلك المحل او موضوعا
وليس لكل امر وجد في الذهن محل او موضوع غير الذهن كيف ومن المعلومات ما ليس له محل اصلا الا الذهن باعتبار حصوله فيه ومعلوم ان الذهن
لا يقلب من الصورة الذهنية التي عنده كيف بالحقيقة الى معين الخارجي الذي هو الجوهر وليس الامر الذهني والخارجي محل مشترك فيقلب
من احدهما الى الآخر فيستحيل الانقلاب الذي توهمه وليست شعري بالامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان مهية واذا وجد في الذهن
كان مهية اخرى وكيف نفي هذا مع تعدد المهية ثم تقدم الموجودية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يجب جواز الانقلاب اذا عوارض
متقدمة كانت او متأخرة لا تغير حقيقة المعروض فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل
في الذهن مغايرا في المهية الحاصلة في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود والذهني وما ذكره من ان حصول المهية في الذهن
عزم من ان يبقى فيه على تلك ان او يقلب فيه الى مهية اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد في الدراع عزم من ان يبقى فيه على ما كان او يقلب
فيه الى غير زيد كغيره مثلا ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يوجب الانقلاب كالمادة او الجنس مثلا لم يصدق ان هناك
شيئا واحدا يكون تارة ذلك واخرى ما آخر ومنها ما قال المصدر الشيرازي في حواشي آيات الشفاء ان الحاصل في الذهن حقيقة الجوهر
فالحاصل في الذهن نفس الجوهر ثم هو فرد من افراد الكيف فصدق الجوهر عليه صدق اولي وصدق الكيف صدق شائع فلا استحالة في كونه
جوهرا وكيف لا اختلاف نحو محل وهذا ليس بشيء اما هذا فلا ان الجوهر الموجود في الذهن شخص قطعا لان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الشخص
فالحاصل في الذهن شخص من الجوهر فلا يمكن ان يصدق عليه الجوهر صدقا اوليا والحق ان هذه الملاحظة يشبه الملاحظة العقلية واما ثانيا
فلا ان صدق الجوهر عليه صدقا اوليا او شائعا ذاتيا يكون الجوهر عليه ذاتيا له واذا صدق عليه الكيف يلزم اندراج الحقيقة الجوهرية تحت
الكيف فلا خلاص عن الاشكال ومنها ما قال الحاشي ما نقلت في حله اذا حصل لشيء في الذهن يحصل له وصف مسمى بالحالة الادراكية وحيل ذلك
الوصف عليه محلا عرضيا يقال لما هو حاصل في الذهن علم وصورة عقلية وهذا المحصول ليس نفس الموضوع والكان محولا عليه حال كونه في
الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يتلفان باختلاف الوجود فهذا محل حل عرضي محل الكاتب على الاشياء

ليس نفس الحاصل في الذهن بل عارض له فالعارض كيف يصدق رسمه عليه لانه موجود في موضوع وغيره

لذاته والمعرض يعني الحاصل في الذهن عرض لكونه موجودا في الموضوع الذي هو الذهن وتابع للوجود الخارجي في الجوهرية

تعتبر بالاعتقاد مسبقا للمهمة التي هي في الخارج ان يكون كذا في الحاصل وكيف وليكن كان جوهر ذلك جوهره وكنهه في
 باقي المقولات والعلم قد لا يدرك على الخش بانه لو كان العلم عارضا للصورة الحاصلة في الذهن كان محمدا عليها بالمواطاة وهو باطل
 وهو المبادي لا تحمل المواطاة على معروضاتها او بالاشتقاق فيلزم كون الصورة عالمة واجيب عنه بل ان هذا العصف قاصر بالعالم بالانصاف
 حتى يلزم كون الصورة عالمة بل هي متطابقة للصورة في موضوع واحد وهو العقل وليس بينهما ملازمة العرض لما على المسامحة كالكاتب
 والصاحك فكما ان كلاما عرضي الآخر من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عرض واحد بالآخر كالمالحة عرضية للصورة
 من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عرض للصورة وبذلك ليس بشئ اذ لو سلم صحة مقارنة الصورة في الذهن في شيء
 واحد على اطلاقه فلا يلزم من مقارنة وصف لوصف في موضوع واحد ان يكون محمدا عرضيا للآخر واللازم ان بينه وبين صفات
 النفس عرضية للصورة ومعلوم الصاحك عرضي لافراد الكاتب لا المفهوم وذلك لاجل ملازمة العرض فان قيل اما الصورة مستقلة
 وجودا والحالة قائمة بالنفس بقيام الصورة بهما فان قيام احد المتحدين يستلزم قيام المتحد الآخر واللازم كون الصورة عالمة بالانصاف
 المشتق على شئ قيام المبدأ بالاعتقاد مع الاستدلال الى طائل اذ لا يمكن ان يكون للاتحاد بين الحالة والصورة اشتراك في ضرورة ان
 ليس عنينا للآخر ولا ذاتيا له فانما يكون اتحادا بالعرض فلا بد وان يكون احدهما هو الحالة مستقرا عن الآخر وان يكون
 قائمة بالصورة قيا ما استلزام كون الصورة عالمة وان قيل هذا النوع من القيام ليس منطوقا صدق المشتق على شئ يقال يلزم
 على هذا ان لا يكون قيام المبدأ بالاعتقاد اشتراكا بالصدق مشتقا عليها والحق انه على تقدير ان يكون اما عرضية للصورة
 لا معنى لكونها قائمة بالذهن الا بالعرض فيكون المتصف بالحالة اولاد بالذات هي الصورة وتحقيق المقام بين يدي غواشي الاولام
 ان الحاصل في الذهن لا يمكن ان يكون نفس ما في الخارج وذلك لان الحاصل في الذهن اما ان يكون الاشتخاص الخارجي بعينها
 كما يدل عليه كلام الشارح في المقدمة وهذا باطل قطعا لان الواحد بالعدد ولا يمكن ان يتعدد وجوده والغير تعدد الوجود يستلزم تعدد الشخص
 واتخذ شخصين محال بالبديهة وبالجملة وحدة الوجود يستلزم وحدة الشخص وتعدد وجوده فلا معنى لكون الشخص الخارجي حاصلا في الذهن بعينه
 والا يلزم كون شخص واحد شخصين واما ان يكون الحاصل في الذهن المهيئة الكلية مع قطع النظر عن الشخصيات الخارجية وهذا ما يتصور
 الشخص الخارجي عبارة عن المهيئة المعروضة للشخص حتى يمكن ان يحصل المهيئة في الذهن بعد تجريد الشخص العارض واما اذا كان الشخص
 مستقرا عن نفس المهيئة كما هو الحق فلا يمكن حصول المهيئة الخارجية في الذهن على ان مصداق الوجود نفس المهيئة بل انضمام شئ به عرضي
 كما سبق تحقيقه فالمهيئة الموجودة في الخارج بنفس ذاتها مصداق للموجودية الخارجية فلا يمكن ان توجد المهيئة في الذهن الا يلزم ان
 حين وجودها في الذهن مصداقا للموجودية الخارجية ونشأ لترتب الآثار الخارجية وهو محال قطعا وايضا لو حصلت المهيئة الكلية في الذهن
 كانت تمام مهيئة الشخص الذهني ضرورة ان كل كلي تمام مهيئة شخصه فيصدق عليه صدقا ذاتيا فيلزم ان يكون الانسان
 حيوانا ناطقا وضا حكايا وناويا وهو مستحيل والحق ان الحاصل في الذهن اشباح الاغيار واثامها لا النفس ولا لها نقا فانه
 في الذهن كانه محال لتحقيق الموجود في الخارج ولذا لا يترتب على شئ في الذهن آثارا للشئ الخارجي وما قالوا ان اشبح ما

والحكم على السليم لا يكفي الحكم على المبدأين الآخر ولا يكون كاشفاً لفضيلة العلم بالوجه علم ذي الوجوب بل من مبادئ المنهج بل يكون شيئاً
 لشيء يحصل في ذهنه كاشفاً فان قيل اوله الوجه الذي لو ثبت علمه على من الما حصل في ذهنه الاشياء وانفسها يقال ظاهر ان
 الشخص الخارج لا يحصل في ذهنه بنفسه بل يحصل في ذهنه من غير ما في الخارج وجوداً وتخصّصاً وان كان مشاركاً في المية النوعية فلما
 كفي تعلق العلم بالامر المغاير للشيء وجوداً وتخصّصاً في كشف شيء الحيني فيجوز ان كفي تعلق العلم بالشيء الماخوذ منه المغاير له لاكتشافه وان
 ان للصورة الحاصلة في ذهنه تخمين من العلاقة مع ذي الصورة الاول انه حكيمة عن ذي الصورة والثاني انه متحد مع سبب المية
 فالعلاقة التي يوجبها الانكشاف ان كانت هي الاولى فهي متحققة بين شيء وذو الشيء وان كانت هي الثانية يلزم ان تكون
 اصله من زيد كاشفة لغيره لانها متحدان بحسب المية ايضا فحال الصور الذهنية بالقياس الى ذوات الصور حال التماثل بالقياس
 بل فلما ان ذهنه ينتقل من التماثل الى ذواتها مع كونها سبباً لياها كالتجوز ان ينتقل ذهنه من الاشباح الى ذوات
 لا شك بل مع ما ينتهيا لياها اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يمكن ان يكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في ذهنه سواء كانت متحدة مع
 ذي الصورة بحسب المية او مغايرة لها اما اولاً فلان العلم حقيقة واحدة محصلة كما يشهد به الضرورة العقلية وقد صرحوا به ايضاً حيث قالوا
 العلم جنس تحت نوعان والصورة الحاصلة في ذهنه لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة واما ثانياً فلما افاد الاستدلال العلامة الى قد وجر
 يقتضي تهديد مقدمات الاولى ان الحاصل في ذهنه من شيء صورة واحدة بشهادة الضرورة الثانية ان شيء الموجود في الخارج لا يمكن
 ان يكون هو المعلوم حقيقة لانه قد يتغير والعلم باق ومن لم يستحيل بقاؤه العلم بدون المعلوم الثالثة ان شيء الواحد بالعدد لا يكون علماً ومعلوماً
 باعتبار واحد لانها متضادان فلا يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار واحد البتة ان علمنا بشيء لا يتوقف على اعتبارات الذهن من
 اذ تهديد المقدمات فنقول الصورة الحاصلة من شيء في ذهنه اما علم فقط والمعلوم غير ما او معلوم فقط والعلم غير ما او علم ومعلوم معاً
 فاما باعتبار واحد وباعتبارين مختلفين السبيل الى الثالث ولا الى الرابع لان العلم على هذا التقدير يكون متوقفاً على اعتبارات الذهن
 وفروضه فاذا قطع النظر عنها فاما ان يكون العلم والمعلوم متحدين فانا واعتباراً او يكون كل واحد منهما متغيرين بالمرّة ولا الى الاول فان المعلوم
 على هذا التقدير اما ان يكون هو شيء الموجود في الخارج وهو بطلان ويكون هو شيء المتقرر في الاذهان العالمية وهو ايضا باطل لانا نكلم في علمنا
 بالخيالات المادية ومن لم يستحيل ارتباطها في الاذهان العالية وايضاً يجري الكلام في علوم تلك الاذهان فانها تعلم امور لا تتحقق لها كنه
 من فان كان علومها هي الصور المترسبة فماذا معلوماً لها فلا يمكن ان تكون هي الامور الخارجية لانها فليكون علومها كيميائية
 تتلك الصور واذا العلم حقيقة واحدة لا تختلف افرادها بالحقائق من جهة اختلافها بالقدم والحدوث اذ القدم والحدوث
 لهو يا لا دخل لها في تقويم الحقائق فتكون علومنا كيميائية غير الصور فان قلت اوله الوجود الذهني لو ثبت لكانت
 في ذهنه هو العلم قلت اوله الوجود الذهني على تقدير تمامها لا يدل على ان العلوم او يتعلق به العلم فلا بد وان يكون موجوداً
 لها على ان الحاصل في ذهنه هو العلم فان قلت لمطابقة المعلوم واللامطابقة معه من شأن العلم ولا يصلح لها
 يقال ان لم يلائم المطابقة واللامطابقة استحواً مع امر بالمية وهذا ما قلنا المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى

من شأن العلم وان اريد بانكشف شيء كما هو وجوده فكونها من شئيين بمصورة علم الحق ان العلم صفة انضمامية منصفة الى النفس لانه
لو كان انضماميا لم يكن موجودا الا لوجود المنشأ فيكون العلم حقيقة ذلك المنشأ ويجري الكلام فيه فحينئذ ان صفة منصفة الى النفس موجودة في
الخارج بوجوه غير وجوده موصوفة ذات اضافية الى العلوم متعلقة به تعلق الفعل بما وقع عليه غير متحدة معه وجودا اذ لو كانت متحدة مع العلوم فلا
وان يكون احدهما موجودا بالذات والاخر موجودا بالعرض واذا الصورة موجودة بالذات فهذه الصفة تكون موجودة بالعرض فتكون انضمامية
وقد نظر بطلانها في موجودة متويزة عن الصورة فلا تكون محمولة عليها لان مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود لا يقال قد يكون مناط الحمل بين الشئيين
حلولا في ثالث كما بين الضاحك في المحل احدى على الآخر لهما في ذات واحدة وهذا ايضا كك او الصورة وتلك الصفة حالان في
محل واحد لا نقول حلول الشئيين في ثالث لوانه لو جوب الحمل بينا لوجب ان يحل تلك الصفة على سائر صفات النفس القيم والضاحك غير
محمول على مفهوم المتعجب بل على افراده مع انك قد عرفت ان محل تلك الصفة على الصورة لا يصح مواطاة ولا اشتقاقا وهي عرض موجود في
هو العالم ومندرج تحت مقولة الكيف وان عرضه الاضافة الى العلوم واذا قد ثبت ان الصورة ليست علما في العلوم وهي عرض في الدين
وهذا على طريقة حصول الاشياء ظاهر جدا ضرورة ان الاشياء اعراض محاكية لذوات الاشياء حالة في الموضوعات ولما على راي من ذهب الى
ان الاشياء حاصلة بانفسها في الاذهان فالخطب صعب كما لا يخفى على اولى النوى والافهام ولقد طعننا الكلام وارخينا الزام في تنقيح هذا العلم لان
انه قام من مزال اقدام الاعلام والهدوى التوفيق والالهام وبهذا التحقيق الذي ذكر من كون العلم عبارة عن الحالة الادراكية المتغيرة للصورة
المحمولة عليها احكاما عرضيا يحل الاشكال المشهور في التقاور والتصديق وهو ان محققين ذهبوا الى انها مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المخلوق
فقط كما ذهب اليه المتأخرون واذا تعلق التصور بالتصديق بناء على ان التصور يتعلق بكل شئ يلزم اتحادها بالعلم والعلوم بالذات
مع انكم قلتم انها لو كان متباينان وقد اقررنا بانها اذا تعلق التصور بالتصديق يلزم اتحادها مع معلوما فيلزم اتحادها مع انواعها
مختلفان بحسب الحقيقة وقد اجاب عنه المحشي في شرح الرسالة القطبية بان اتحاد العلم بالمعلوم مخصوص بالعلم التصوري واما العلم التصديقي
فعلى تقدير كونه علما غير متحد مع المعلوم محسوس ان يكون هذا مكابرة لان هذا تخصيص من قبيل تخصيص في العلوم الادبية ولا مسأله في
العلوم العقلية كما لا يخفى وقد اجيب عن الاول بمنع امكان تصور حقيقة التصديق فان قلت هم قد صرحوا بان التصور لا يخرج عن متعلق بكل شئ
قلت لا يلزم من تعلق التصور بكل شئ تعلقه بكل وجه وهذا ايضا مكابرة اذ لا يخرج في تصور مهية مكانية اصلا وذلك في انحلال الاشكال المذكور
لان التصور والتصديق قسمان لما هو علم بحسب الحقيقة وهي الحالة الادراكية المتغيرة للصورة المتغيرة مع معلوما بحسب الحقيقة فاهو علم بحسب الحقيقة
ليس يتوحد مع المعلوم وما هو متحد معه ليس بعلم بحسب الحقيقة لانه لا يصدق هو عليه صدق فاعرضنا حتى يلزم اتحادها بحسب الحقيقة واعلم انه قال بعض
الحاصلين من نظائر كلام المحشي لو كان التصور والتصديق عندهم نفس العلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل الذي هو متحد مع المعلوما
لوره والاشكال لکنهم جعلوا اليها نوعين من العلم ولا يلزم من اتحاد الجنس مع شئ اتحاد النوع مع مصلها على مصلول زائدة والجنس من ان وجوب علمه
على الفصل لكنه يكون عرضا عامه فلا يلزم من اتحادها اتحادها وانت تعلم ان اتحاد العلم مع العلوم اللابان يتعلق به تعلقا قوعيا ولا يمكن تعلقه به الا
يتعلق احد نوعيه به وتعلق احد نوعيه اعني التصور مثلا بالعلوم اعني التصديق مثلا مستلزم لاتحاد ذلك النوع مع النوع الآخر على تقدير كونه معلوما

على هذا ان يمكن تصور التصديق او المصدق به اولا يكون والثاني لا يتقنا ولا البطلان قوام التصديق لا مجردية فيشمل كل شئ وعلى الاول لا يكون التصديق
التصور المتعلق بالتصديق مثلا علما او لا يكون والثاني لا يتقنا ولا البطلان قوام التصديق لا مجردية فيشمل كل شئ وعلى الاول لا يكون التصديق
الاشكال وما قوله ولا يلزم من اتحاد الجنس ان لا يكون شئ من جنس الجنس في الكلام هنا معنى العلم اتحاده مع العلوم مستلزما لاتحاد
نوعيه معه قطعا فيلزم اتحاد نوعيه مع النوع الآخر كما عرفت الفاعل قوله والجنس وان وجب حمله آه في غاية السقوط فانه انما يتم لو كان الجنس
متعلق شئ مع قطع النظر عن تحققه في ضمن النوع والوكان اتحادا معه بعد حصوله بالفضل فيلزم من اتحاد اتحاده كما لا يخفى على من له فطنة
سليمة والسبيل الهادي الى سبيل الرشاد ومنه العصمة والسداد قوله لان التضاد آه وذلك لان التضاد بين شيئين انما هو بحسب اتصاف
المحل بهما ونشأ الاتصاف هو الوجود والعيني المراد بالوجود العيني وجود الشئ بنفسه لا بصورة بحيث يترب عليه الانا رسوا كان بحسب حال
في نفسه او كون موضوعه بحيث يصح ان ينتج عنه نفس ذلك شئ فيكون التضاد من احكامه والحاصل ان التضاد وكذا سائر مقاييس
التقابل انما يكون باعتبار اتصاف المحل بهما في الوجود والعيني بالمعنى المذكور فلا يرادنا العلم بالضرورة ان السواد لذاته منافي للبياض فلا
اجتماع في محل واحد لو كان الوجود الذي هو حقيقة الوجود اجتماع المتضادين حين تصور السواد والبياض واللازم باطل فللملزوم مثله وجه
عدم الوجود وان لم يكن بين السواد والبياض تضاد حين تصورهما لان تضاد بين شيئين انما هو من خواص وجود شئ بنفسه لا بصورة قوله
وهو الجملته تفصيل المقام ان ههنا ثلث اعتبارات الاول اعتبار الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن الوجودين الخارجيين والذهني سواء كان
هوية اجزئية فيشمل معلوم العلم الاحساسى والخيالى ايضا والثاني اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية والثالث اعتباره
من حيث انه مقترن بالعوارض الذهنية فالشئ من حيث هو معلوم بالذات حصول صورته في الذهن وموجود في الخارج والذهن معا لم يحصل
في الخارج بنفسه وفي الذهن بصورة قد عرفت ان المهمة من حيث هي هي لا وجود لها الا في ملاحظة العقل واعتباره فلو كان شئ
من حيث هو معلوم بالذات لم يكن المعلوم متعلقا بقطع النظر عن الاعتبار والملاحظة فانما هو العلم بهي الصورة الموجودة في الذهن ما قال المحقق في
بعض حواشي شرح الرسالة القطبية انه لو كان المعلوم بالذات هي الصورة القائمة بالذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية لم يحتاج الى اثبات
الوجود الذهني بل لا يتصور انكاره فحين ان المعلوم لا يجب ان يكون معلوما بجميع عوارضه ووجوده فيجب ان يكون متعلقا بالعلم به الصورة الحاصلة
في الذهن اى ما هو مصداق الوجود الذهني ولا يكون وجوده الذهني معلوما ان لم يكن علم تلك الذات التي هي مصداق الوجود الذهني عين العلم بالمجرد
الذهني ولا مستلزما له قال الاوستا والعلامة ابى قدس لو كان الامر كما زعم الماكن ان يستدل على ان النفس ليست مجردة ولا بسيطة بان النفس معلومة
بالعلم الحصري قطعا فتستلزم ذلك العلم ان كان هي نفس المجردة لزم ان يعلم عليها التجرد والبساطة ايضا لكن التالي بطر والاما اختلف في بساطتها
وتجروها فالمقدم مثله متعلق بالعلم الحصري ليس هو النفس البسيطة المجردة فاذا من متعلقه امر مركب مادي وانت تعلم سواد هذا الاستدلال افلا يلزم
من كون متعلق هذا العلم هو النفس البسيطة المجردة ان يكون هي معلومة بجميع اوصافها من البساطة والتركيب والمادية والتجرد مثلا فالك لا يلزم كون
الصورة الموجودة في الذهن معلومة ان يكون وجود الذهني ايضا معلوما حتى لا يتصور انكاره ولا يحتاج الى الدليل على انه لا بعد عندي في ان يلزم
بماهية الوجود الذهني ولا سيما بانكاره عامة المتكلمين فانه قد عرفت ان شئ من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض تقيد

العوارض الخارجية بناء على ان الظاهر في اكثر توخذ من الموجودات الخارجية والافاشي من حيث انه مقترب بالحواس من الذهنية ايضا معلوم بانفس
عنده واستدل على عدم كون اشئ من حيث انه مقترب بالعوارض الخارجية بالذات بقوله تحقق العلم عند تفانده وهو صفة ذات اضافته
الى المعلوم والاضافة تستدعي تحقق الطرفين فالعلم يتحقق بانتفاء المعلوم كما يتحقق بانتفاء العالم ولما لم يتحقق العلم بانتفاء اشئ الخارجي علم ان اشئ الخارج
ليس معلوما بالذات واشئ من حيث الاقتران بالعوارض الخارجية موجود في الخارج فقط والحيثية انما هي في الظاهر دون المخطط والمخطط موجود في
الخارج وليست الحيثية جزءا منه حتى يلزم كونه اعتباريا وانما صار اشئ من حيث الاقتران بالعوارض الخارجية موجودا في الخارج لوجود الاول يقال
ترتب الآثار الخارجية عليه دون الذهنية كالأحراق في النار والتبريد في الماء واشئ للمقترن بالعوارض الذهنية علم حصولي لكونه صورة ذهنية
لا اعتبارا الاول بعينه اشئ من حيث هو هو قال في الحاشية علم حصولي وحصولي بنفس تعلق هذا العلم به ومعلوم العلم المحصولي لكونه اسي للكون
العلم حصولي صفة قائمة بالنفس عليها بذاتها ومفاتيح علم حصولي كما بين في موضعه انتهى وموجود في الخارج لترتيب الآثار الخارجية عليه اورد
عليه انه لترتيب الآثار الخارجية عليه لوجب كون النفس حارا او باردا عند تصور الحرارة والبرودة مثلا واجيب بان المراد بالآثار الخارجية آثار الشخص
الذهني لا آثار المهيئة ولا شك ان صدور الحرارة تجعل النفس عالمة في الخارج وهو اثر خارجي نعم لا يترتب عليه آثار الحرارة من حيث هي التي هي معلومة
فالمقترن لم يفرق بين آثار المهيئة وآثار الشخص الذهني والمحقق ان تلك الآثار انما يترتب على ما هو العلم حقيقة وهي الحالة الادراكية لا على الصورة القائمة
بالذهن فتأمل والثاني ما بينه بقوله واتصاف الذهن به اتصافا انضماميا قال في الحاشية والاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج
فيلزم وجود الصفة واورده عليه بان لا نسلم ان الاتصاف الانضمامي مطلقا يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج بل الاتصاف الانضمامي مطلقا
انما يستدعي وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف نعم الاتصاف الانضمامي الخارجي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج ولما لم ان الاتصاف
بالصورة اتصاف انضمامي خارجي وقد يجاب عنه بان الصورة موجودة في النفس والنفس موجودة في الخارج فيلزم كون الصورة موجودة
في الخارج وهذا مبني على ان ظرف الخارج كالأظرف المكانية مع ان الخارج بمعنى الوجود الاصيل والذهن بمعنى الوجود الظلي فيجوز ان يكون اشئ الخارج
في شئ موجود بوجوه اصيل موجودا بوجوه ظلي وتحقيق ان كون الصورة صفة انضمامية للنفس لا يستلزم وجودها في الخارج اذا الاتصاف الانضمامي
يجوز ان يكون الموصوف هو الذهن والصفة هي الصورة الموجودة فيه بوجوه مغايرة لوجوده ولما كانت الصورة من حيث الاكتشاف بالعوارض
الذهنية صفة قائمة بالذهن كانت حيتها من حيث هي هي صفة قائمة بالذهن ايضا اذ حلول العرف يستلزم حلول الطبيعة فعلى تقدير كون الصورة
صفة منضمة الى النفس تكون الصورة من حيث هي هي عني معلوم العلم اصيل في الوجود صفة للنفس فيلزم كونها موجودة في الخارج فتأمل فيه حق
التأمل بهذا التفصيل انظر ان العلم بالذات في العلم المحصولي هو الاعتبار الاول مبني اشئ من حيث هو هو الا ان العلم الخارجي لبعده العلم مع
انتفاء ولا الصورة ذهنية من حيث انها صورة ذهنية كصفة بالعوارض الذهنية لانها بمنزلة الاعداد علم حصولي بوقوعه في انما هذا الاعتبار معلوم
العلم المحصولي وان العلم المحصولي علم حقيقي كما ان العلم المحصولي علم حقيقي مرجع في العلم الحقيقي بالعلم الحسي فكأنه توهم ان معلوم العلم
في العلم المحصولي هو العين الخارجية انتهى يعني انه قد توهم ان المعلوم بالذات في العلم المحصولي هو العين الخارجية في بناء العلم مع ان اشئ
الخارجي فظهر ان مظهره بالعرض وكل ما بالعرض فله بالذات فتوهم ان المعلوم بالذات في العلم المحصولي هو العين الخارجية في بناء العلم مع ان اشئ

هو العلم الحقيقي لكون معلوم معلوما بالذات ، وإذا تحقق أن المعلوم بالذات في العلم المحصولي نفس الشيء من حيث هو هو مطلق هذا الشيء هو الشيء
هو عليه قال بعض فلاطري أن العلم المحصولي الحق كونه حقيقيا من المحصولي إذا انحصري في الكشف بالمعلوم حق الاكتشاف فإن
مع حصوله لا يكشف عنها جوهرا وعرضا سيطا ومركب وعلى تقدير التركيب من آية مقولة وكذا لا يكشف جمال الصورة الحاصلة فيها
والمحصلي يعطى تميزا تاما ويمنع به حال المعلوم انصاحا كاملا وهذا الكلام قريب من الصواب والوجه الثالث لكون شيء من حيث الآخر
بالعوارض الذهنية موجودا خارجيا ما بينه لقوله وحصوله في الذهن بنفسه لا بصورة تعني أن الشيء حاصل في الذهن بنفسه وكلما يكون حاصل
في الذهن بنفسه يكون موجودا خارجيا وفيه أن كون شيء حاصل في الذهن بنفسه لا يوجب كونه موجودا خارجيا كما لا يخفى فالعلم والمعلوم في
المحصلي متحدان بالذات ومتمايزان بالاعتبار اعلم انهم قالوا ان حاصل في الذهن من حيث أنه قائم بالذهن ولا يتلف بالعوارض الذهنية
علم من حيث هو هو مع قطع النظر عن الاكتشاف بالعوارض الذهنية معلوم فليس بين العلم والمعلوم تمايز بالذات بل روي ان الوجه في آية
باعتبار المعبر صورة واحدة لكن العقل يضرب من التعليل كليله الى المية من حيث هي بل شخص وليس هناك موجب وان المية والشخص انما
الموجود شيء واحد فلا يصح ان يكون هو العلم والمعلوم معاليف والعلم والمعلوم متضايقان فريب ان يكون مصداق احد ما لا يصدق الا
ولا يخفى التمايز اللطاني بينهما بعد تحقق المصداق او المتضايقان بريب التمايز بينهما في رتبة المصداق والا كان مصداقا واحدا فلا يكون متضايقا
كذلك فالاشتاق العلامة ابى قه كما انتهى في العلم المحصولي متحدان ذاما واعتبارا يعني ان العلم المحصولي عين المعلوم ذاما واعتبارا
اصلا وليس المراد بكون العلم عين المعلوم في العلم المحصولي كونه عين المعلوم ذاما ولو كان غير ذاما لزم الصح المقابلة بينه وبين الحصول
كما لا يخفى ومن نعم ان التمايز بينهما في العلم المحصولي بحسب الذات حيث قال العلم مجموع المعارض والعوارض الذهنية والمعلوم معروض فقط
فيلزم عليه ان لا تكون الحقيقة العقلية حقيقة مخصصة بل تكون حقيقة اعتبارية غير متحدة تحت مقولة والعلم ليس كذلك بل ان الموجود في الذهن
ليس امران احدهما الصورة المعروضة للعوارض الذهنية والاخرى مجموع المركب من المعارض والعوارض حتى يكون احدهما معلوما والاخر عالما
وانما تحقق هذين معاني الذهن باعتبار العقل فيلزم ان يكون تحقق مصداق العلم والمعلوم موقوفا على الاعتبار وهذا قطع لما تقر به
ان التركيب الحقيقي لا يحصل من الجوهروالعرض اذا بان يكون بين اجزاء المركب وحدة حقيقية وهذا لا يمكن ان يحصل من
مقولاتين متباينتين اذ يتبع ان تكون حقيقة واحدة مندرجة تحت جنسين مرتبة واحدة وحديث عدم حصول التركيب من الجوهروالعرض
منافق تماما قال في الحاشية مع ان مناط الاكتشاف هو ان يحصل المعارض فقط لا ان يحصل مجموع المعارض والعوارض على المشابهة
هنا يعني ان مناط الاكتشاف انما هو العلم الحاصل في الذهن التام وهو الشخص الذهني ولا دخل للمعارض في الاكتشاف كيف حصل
المعارض في الذهن غالبا عن المعارض لتحقيق الاكتشاف انتهى يعني لو امكن وجود شخص من دون عوارض المعارض لكان في الاكتشاف
غاية الامران وجود شخص بدون عوارض غير ممكن الا ان العوارض ليست بمنزلة في الشخص الذهني كما انما غير داخل في الشخص الخارجي فلا بد وان
المعارض انما هي نفس المية من حيث هي في كيانها لا اكتشاف ولو كانت كلفت حين وجودها في الخارج اذ ضرورة وجود المية في شخص
الشخص الخارجي ويتم ذلك ثانيا في الاكتشاف انما يكون ما يقصده النفس به وليس الشخص الذهني من حيث هي هي ومن

ان اعتباري في العلم الحضورى بحسب الاعتبار حيث قال تغيير اعتباري كغير العلم والمعالج العلم ان لم يتحقق له ذاتي قال سببه
 الحاشية القسمة الموضحة للنفس من حيث ان لها ملكة العالجة والمتاثرية من حيث انها قابلة للعلاج فاعتباري ان الاعتبار وكذا العلم
 في علم النفس بذاته انما من حيث انها محض عند اجز وعالم ومن حيث انها مجردة عن موضوع العلم وموضوع العلم
 بالاعتبار وهذا الكلام وان كان يظهره والا على التغيير الاعتباري بين العلم والمعلوم في علمنا بالنفس الامين العلم والمعلوم والكلام
 بهي في العلم والمعلوم لان العلم والمعلوم لكن يستفاد من ان التغيير بين العلم والمعلوم ايضا باعتبار ان العلم والمعلوم هو مجرد
 الماخوذ مع الحيثية لم يكن العلم نفسيا لتغيير اصله لان العلم باعتبار العالم لا يمكن ان يكون نفسه بل التغيير واعتراض عليه محشى بمشقة
 فقد اشتبه عليه التغيير الذي هو مصداق حقيقة ما بالتغيير الذي هو بعد تحقيقه يعني ان التغيير بين العلم والمعلوم العلم بحسب المقوم وان كان
 مسلما لكن ليس الكلام فيه بل الكلام انما هو في المصداق ومصادقها واحد محض بل التغيير اصله هو العلم والمعلوم هو العلم والمعلوم هو العلم والمعلوم
 المعالج والمعالج لان فيما تغيير في المصداق او اسماج ما فيه قوة الفعل والمعالج ما فيه قوة الانفعال بخلاف ما نحن فيه فانه لو كان التغيير
 سابق على المعلوم كما في اسماج والمعالج وكان في المعلوم حيثية زائدة كان العلم الحضورى صورة منتزعة من المعلوم وكان علما حصوليا
 لاحضوريا فان المعلوم الماخوذ مع الحيثية ليس علما للنفس ولا عينا لها ولا امتنا منها فلا بد في العلم بها من حصول صورة المتغيرة كاعتبار
 فيكون العلم المتعلق بها حصوليا لاحضوريا او العلم انه قال المحشى في شرح الرسالة التطبعية ان الذات الماخوذة مع الحيثية اعتباري يعقبة العقل
 والعلم المتعلق بها حصولي وفيه نظر لان القول يكون الذات الماخوذة مع الحيثية مطلقا اعتباريا غير صحيح ولا يلزم ان يكون علم العلم حصولي
 علما حصوليا لاحضوريا لانه ماخوذ مع الحيثية مع ان الحيثية يجوز ان تكون داخلية في المضمون والعنوان لاني المضمون فلا يلزم كون الذات الماخوذة
 معها اعتباريا ولعل الحق في هذا المقام ما قاله بعض الاعلام قد ان العلمية والمعلوماتية متضاهيان والمتضاهيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد
 من جهة واحدة لانهم قالوا اقسام التقابل الايجاب والسلب والعدم والملكة والتمناؤ والتضاييف وعرفوا المتقابلين بانها الامران اللذان
 لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وذكره وان التباين لا خير لا دخال المتضاييفين كالأبوة والبنوة العارضين لغير
 من جيتين وهذا يدل على ان المتضاييفين مطلقا يتبع اجتماعهما في ذات واحدة لا باعتبارين فلا جرم القول بالتغيير الاعتباري بيناني
 مرتبة المصداق وما قال بعض الاكابر قد انه ليس بينا تضاييف لعدم ابا مفهومهما عن الاجتماع بالذات فما لا يدري محصلة اذا تخار
 التضاييف بين العلم والمعلوم وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوم كما هو متحقق بالمكابرات فان قلت هذا يستلزم ان يكون شيان
 متضاييفين بالقياس الى شئ واحد قلت عدم كون شيان متضاييفين بالقياس الى شئ واحد ليس كليا فان المعالج والمعالج فيما اذا كانت
 النفس ذاتها متضاييفان قطعا مع ان الموصوف بها ذات واحدة فاما اذا قال الشيخ في التعليقات تعليقات ان وجد اثر من ذاتي في
 ذاتي ادرك فاني كما ادرك شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكى لذاتي الاسباب
 وجوده لي واذا كان وجودي لي لم يتج في ادراكى لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي اى لا الفعل عن ذاتي وشئ آخر في ادراكى
 ذاتي وكان ادراكى لذاتي من اثر يحصل فكيف ادرك ان ذلك الاثر هو اثر ذاتي لولا اني علمت قبل ذلك فكنست اعرف من ذلك الاثر

الحمد لله الذي جعل في كتابه للفضيلة والعلامة الذي اوضح بصفاء خاطره غوامض الحقائق
وقد ابحار في بحر المعارف والمشارق باقرت له العلماء بالايعتراف واتفقت الفضلاء على انه امام
عصره بلا خلافت ما لك ازمنة تدقيق المعقول والمنقول مما لك سبل تحقيق الفروع والاصول
بسلامة الهادي تشيخ محمد عبد الحق العمري الخيري ابادي في الطبع النظامي الواضح
في الكافور سنة ثمان وتسعين بعد الالف والمائتين
من هجرة رسول الثقلين صلى الله عليه
وعلى آله وسلم بعد ما في
الحنافيين

چونکه این کتاب مستطاب بعد از آنکه مصنف موصوفه الصدق تائیدش بوقتیریه فرمودند بصرف
 و طبعه الطباع پوشیدند بموجب قانون بستم شش داخل جبرگ و گونست انگشیر گردید

برای سند این معنی که کتاب در مطبوع مطبع نظامی است
هر دو مستوطه مستقیم مطبع برخاسته آن ثبت گردید فقط

مکتبہ دارالعلوم دیوبند

